

LAURIENE SERAGUZA

**COSMOS, CORPOS E MULHERES KAIOWA E GUARANI
DE AÑA À KUÑA**

DOURADOS – 2013

LAURIENE SERAGUZA

**COSMOS, CORPOS E MULHERES KAIOWA E GUARANI
DE AÑA À KUÑA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, como parte dos requisitos finais para a obtenção do título de Mestre em Antropologia, na área de concentração em Antropologia Sociocultural.

Orientadora: Noêmia Pereira dos Santos Moura

Co-orientadora: Simone Becker

DOURADOS – 2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da UFGD, Dourados, MS, Brasil

S481c Seraguza, Lauriene.
Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani : de
Aña a Kuña / Lauriene Seraguza. – Dourados, MS :
UFGD, 2013.
196 f.

Orientadora: Profa. Dra. Noêmia dos Santos Pereira
Moura.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) –
Universidade Federal da Grande Dourados.

1. Índios – Mato Grosso do Sul. 2. Kaiowa
(mulheres). 3. Guarani (mulheres). 4. Cosmologia
ameríndia. 5. Etnologia indígena I. Moura, Noêmia dos
Santos Pereira. II. Título.

CDD: 980.41

LAURIENE SERAGUZA
COSMOS, CORPOS E MULHERES KAIOWA E GUARANI
DE AÑA À KUÑA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGAnt/UFGD

Aprovado em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Presidenta e orientadora:

Noêmia Pereira dos Santos Moura (Dra., UFGD) _____

2º Examinador:

Felipe Ferreira Vander Velden (Dr., UFSCAR) _____

3º Examinadora:

Levi Marques Pereira (Dr., UFGD) _____

Suplente:

Célia Maria Foster Silvestre (Dra., UEMS) _____



Despejo Ñanderu Laranjeira, Rio Brilhante, MS, 11 de setembro de 2009

À memória de meu pai, Laurites Olegário e Souza e à de minha mãe, Irene Seraguza Olegário e Souza.

Aos Kaiowa e aos Guarani de Mato Grosso do Sul.

AGRADECIMENTOS

Perdi muitas partes de mim enquanto escrevia esta dissertação. Tantas outras partes foram perdidas no percurso anterior ao início, antes de pensar que um dia poderia escrever. De tanto que perdi, aprendi a (re)construir (me) com afetos. E esta dissertação é fruto de muitos, muitos afetos. De todos e todas que me ajudaram a ter leveza na vida. Por essa leveza, com-partilharam fardos durante a realização desta pesquisa e teceram comigo momentos de alegrias, debates intensos, instantes “solitários”, lágrimas, ausências e grandes desafios. Sou agradecida a todos e todas que, presencialmente ou não, participaram deste momento.

Agradeço aos meus amigos e minhas amigas Kaiowa e Guarani de MS, especialmente Jacy, Huto, Germana, Juliana, Orides, Ubaldo, Odília, Jussara, Elaine, Genisline, Geniselen, Kesley, Analiza, Dina, Lucas, Ricardo, Abigail, Derly, Julinha, Ronaldo, Cléa, Jaine, Tarçom, Kelly, Izabel, Rafael, Otavio, Aquime, Izaque João, Eliel Benites, Otoniel, Renata, Voninho, Joaquim Adiala, Elda, Ana Cláudia, Kiki, Claudete, Mônica, Oriel, Bob, Rogério, Léa Aquino, Teodora de Souza, Nilda, Alda, Indianara, Anastácio Peralta, Josimara, Ariane, Tervinha, Rosivânia, Graciela, Tati, Renata, Valdelice, Dirce, Edson Vera, Edson Alencar, Lídio, Floriza, Tereza, Hilda, Elizabeth, Valdelice Veron, Jaqueline, Adelia, Luzinei, Getúlio, Alda, Farid, Tomás, Delfino, Iracema, Valdomiro, Abrísio, Fábio, Elke, Lúcia, John, Aparecida e todos os outros que aqui não estão citados, mas com quem pude conviver e aprender muito. Agradeço também aos que não estão mais presentes nesta terra, mas que muito contribuíram e me inspiraram, entre eles, e com muita saudade, Rolindo e Genivaldo Vera, Nísio Gomes, Zezinho, Hamilton Lopes e Ambrósio Vilhalva.

Esta vivência entre os Kaiowa e Guarani me proporcionou compartilhar momentos para além da minha situação de estudiosa: participei de conversas informais regadas a tereré, comemorações nas escolas (formatura, dia do índio, inaugurações, eventos) e nas casas de meus amigos, nascimentos de filhos, falecimentos dos amigos, rituais de plantação e colheita, despejos e diversas outras situações sociais nas quais firmei relações de amizades, compartilhando medos e segredos. Desta vivência entre os Guarani e Kaiowa, que me receberam em suas vidas do modo ao qual serei sempre agradecida, é que sou caudatária desta pesquisa. *Aguyjevete!* Agradecida, gente!

Agradeço a CAPES/UFGD, pela bolsa de mestrado a mim concedida para a realização desta pesquisa. Ao Pedro Neto, secretário do PPGANT, que me atendeu com delicadeza e atenção em todos os momentos em que o busquei.

Agradeço à professora Noemia por ter a “coragem” de assumir a minha orientação e permanecer ao meu lado; por dialogar e contribuir comigo. Obrigada por deixar-me (e possibilitar-me) caminhar, com confiança e respeito.

Agradeço à professora Simone Becker por permitir aproximar-me. Foram tantos aprendizados, tantos “trocares”, que faz com que minha admiração e carinho se tornem crescentes. Agradeço pelas leituras atenciosas, as contribuições antropológicas e o incentivo.

Agradeço ao professor Levi Marques Pereira, por ter me encorajado, me iniciado nos caminhos da etnologia indígena; pela gentileza com que me presenteou durante todo este curso, agradeço pelos inúmeros aprendizados, de vida e antropológicos, pelos desafios e questionamentos. Agradeço por compartilhar comigo momentos recheados de Ju e Fran entre tantas outras alegrias, pela concretização do grupo de pesquisa Gênero e Geração em Sociedades Indígenas, que fez com que, por mais pesadas que fossem as tentativas, permanecêssemos “separados, mas não largados”. Foi – e sempre é – bom demais compartilhar contigo.

Ao professor Felipe Ferreira Vander Velden, pelo cuidado e carinho que dedicou a este texto, pelas imensuráveis contribuições durante a qualificação, pela disposição em estar no MS e ampliar as redes, aproximando e incentivando o diálogo entre os estudos sobre Guarani e Kaiowa e os estudos amazônicos.

À professora Grazielle Acçolini, pelas valiosas contribuições na banca de qualificação e no decorrer do curso, agradeço pelo carinho, disposição e amizade.

À Professora Veronice Lovato Rossato agradeço pela disposição em realizar a leitura deste texto, pela paciência, amizade e carinho comigo.

Ao professor Antonio Brito, por se apresentar e mostrar ao que veio desde os primeiros dias que nos conhecemos. Obrigada por falar. Ao professor Álvaro, por me lembrar o quão deturpada eu era, por tatuar na perna “o dragão que deveria ser no braço”, ou no céu, que nem sempre é o limite. Ao professor Hilário, pelas boas discussões, pelo apoio durante o curso.

Ao querido professor Jones, grande incentivador de meu trabalho! Agradeço por me entusiasmar “a buscar a outra perna do Saci” desde a graduação, por ler meu projeto de mestrado em situação embrionária, em não furtar-se em olhar para o próximo e auxiliarme em todas as vezes que lhe solicitei.

Ao professor Marcio Silva, pelas aulas de parentesco, pela paciência e satisfação com que esteve conosco neste período; os seus compartilhares foram de grande importância para a definição dos caminhos que esta pesquisa viria a tomar. À Kátia Vietta, pelo diálogo decisivo e contribuições grandiosas naquele *Aty Guasu* em Rancho Jacaré em 2012. À minha estimada Graciela Chamorro. Suas reflexões foram fundamentais para o diálogo teórico nesta pesquisa. Obrigada pelo exemplo de vida, de mulher, de intelectual!

Ao professor Roque de Barros Laraia, pelas contribuições intelectuais e por me atormentar com a possibilidade do equívoco, por meses, diante da afirmativa de que “Saci não era um mito tupi guarani”! A professora Antonella Tassinari, pelo diálogo e contribuições durante aulas e conversas. À Professora Marisa Lomba, pelo carinho, atenção e amor. Obrigada por permanecer em nossas vidas.

A todos e todas colegas de mestrado, em especial aos “meus queridos”, amados e inesquecíveis, Gabriel Ullian (meu meninão!), José Henrique Prado (o Francês), Leni Orlandini, Sônia Comare Mariana. Agradeço a Satine Rodrigues Borges (*in memoriam*), presente em minha vida desde que me mudei para o MS, primeiro minha veterana no curso de Letras, depois, minha companheira no mestrado em Antropologia e sempre minha amiga. Estivemos juntas no começo, no meio, mas no ritual do fim, infelizmente, sua ausência foi devastadora. Haverá saudades para todo o sempre.

À professora Rosa Colman, ao professor Antônio Brand, exemplos de luta e dedicação aos povos indígenas de MS. À professora, especialmente, por debruçar-se sobre meu texto de qualificação e contribuir imensuravelmente para a conclusão deste. Agradeço a ti Rosinha, ao Arnulfo, ao Amarue, aos nossos queridos amigos e companheiros do NEPPI, José Francisco, Leandro, Eva, Camila, Simone e Gustavo (agradeço por todos os compartilhares perspectivistas e pantaneiros!). Muito Obrigada!

À FUNAI (Dourados e Ponta Porã), especialmente na figura de Lia, minha amada amiga que me apoiou desde o começo, me recebendo em sua casa, “bancando” muitas de minhas loucuras, acreditando em mim. Para mim, é “a melhor formadora de

professores indígenas” e coordenadora que Dourados já viu (heehehe)”. Ao Vander, pela escuta e respeito às pessoas do seu entorno e compromisso com os povos indígenas de MS. Ao Gustavo Guerreiro (meu querido e gentil “camarada”) e Bruno Dias, agradeço as trocas em momentos decisivos deste percurso. À minha amada Polliana, gratidão sempre, pela presença, pela lembrança, pelo carinho, pelas trocas, por tudo querida! Muito Obrigada! Ao Thiago Cavalcante, pela disposição em contribuir desde os primeiros dias do curso, pelo diálogo constante, pela disponibilização e gentileza, agradeço! Ao Jorge Pereira, da FUNAI de Amambai, agradeço pela disposição em contribuir com esta pesquisa, disposto a dialogar e me acompanhar em muitas de minhas vivências. Ao Sílvio, coordenador da FUNAI de Ponta Porã, por se dispor ao diálogo comigo, por deixar-me caminhar com esta pesquisa. Agradeço ao Marcos Homero, pela leitura e sugestão em meu primeiro projeto de pesquisa, foram valiosas.

Ao meu querido Didio, por seu incentivo, generosidade e companheirismo; por acreditar em mim e não medir os seus compartilhares! Agradeço pelo diálogo e, mesmo sendo “filho único”, dividir comigo Dona Augusta, Seu Egídio e a prima Jerusa Cariaga. A esta, companheira de trabalho, agrônoma compromissada com os Kaiowa e Guarani, agradeço a companhia e a dedicação.

Aos colegas do PCSAN, agradeço ao gentil e cuidadoso Maurício Mireles, a professora e “cumadi” Renata Costa e por extensão, seu (e nosso) querido Gilmar (o “cumpadi”), pelo diálogo comigo no momento final desta escrita, pela amizade e carinho que me dedicaram. E por essa vida que vem aí!

Ao Jean Paulo Pereira de Menezes, pelo amor e o incentivo. Pela certeza de desejar continuar a viver na Terra Vermelha.

Ao professor João Dimas, pelo exemplo a seguir. Por compartilhar comigo Dona Lurdes e sua filha Daniela Graciano, minha amiga irmã, que, mesmo longe, esteve ao meu lado, contribuindo para que minha trajetória pudesse ser um pouco mais leve. Agradeço por ceder o seu “olho d’água” para minha estadia, proporcionando uma escrita tranquila, cercada de “cão, gato, lagarto, passarinhos, gambá, cobra, cotia, insetos psicodélicos” e tantos outros que me distraíam no quintal. Agradeço pela amizade, pela confiança e por todos os momentos maravilhosos que passamos juntos, com Paulo Tertuliano e nosso amado amigo e companheiro de “viagens” Paulo Gustavo.

À professora Ana Lobato (o início de tudo), ao Rodrigo Bortolanza e Eleuza Bortolanza, pela cumplicidade e amor por todos estes anos, ao Fabrício Moser, por me mostrar que eu era um rio, cheio de afluentes e me incentivar a seguir. À Tati Rojas pelo apoio, exemplo, cuidado e superação. À Neli, pelo carinho, pelo olhar acolhedor, pelo abraço amigo. Ao Cássio, pelo companheirismo e conversas sempre agradáveis. Ao Andérbio pela leitura atenciosa de meu projeto.

Agradeço aos coordenadores e expositores do grupo de trabalho 66 “Rituales: transformaciones cosmológicas y sociohistóricas” da X RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul, realizado em Córdoba, 2013, pelas reflexões e observações realizadas.

À minha irmã Nara, por todo amor que houve e haverá nesta e quiçá, em todas as outras vidas, e ao Fabiano por te acompanhar. Aos meus amigos mais “formosos” Marquinhos, o Tigrão, que me acompanhou nos banhos de rio em Bonito, ao Léo, que me pediu a aprovação no mestrado como presente de aniversário, a Natti Pompeo e Fer Reverdito, essas meninas bonitas que são para o sempre.

Ao Thiagão, pela parceria antiga. À querida Tati Klein, pelos compartilhados de suma importância, pela amizade. Ao Lélío, companheiro que me guiou em meus primeiros passos pelas áreas indígenas de Dourados. Ao Carlos Trublino (Xandão), pela presença que permaneceu e me fortaleceu. Ao professor Victor Ferri Mauro, pela amizade e oportunidade de diálogo.

Aos campograndenses, que me deram força na minha breve estadia por aí, e em meu retorno. Ao meu irmão Orlando Almeida, militante combatente, intelectual engajado, amigo carinhoso. Ao Nano, Thais, Anderson, Melina, Adriana Mansano, Serginho, Kaká, Marlene Ricardi, Kelly Cristina Maria do Povo, Damarci, agradeço pela amizade e carinho.

Agradeço aos amigos Geraldinho (CIMI), Cristiano Navarro, Hemerson Catão, Mercolis Hernandez, Cello Lima, Everton Malheiros, Everton Oliveira, Rodrigo Casali, Dani Muniz, HG, Sandra, Edir, Felipe e Léo. Aos meus amigos Salenses Rodolfo e Neide. Agradeço à Gleice Jane e Adilson Crepalde, Luciano Serafim, “Comandante” Marcos Rodrigues, Roseline, Matheus Froio, Bola, Lilith e Fer, Gustavo Crespe, Tesouro, Edinho Padilha, Rodolfo Cabeça, Monize Moreira, Guilherme Domont, Manuela Nicodemos, Bárbara, Michel Justmand.

Agradeço ao Luiz Nelson, meu amigo leal e presente, meu irmão! Ao Nuno, ao meu “pai” Lourival e minha “mãe” Lindalva e todos os teus filhos, especialmente Adriana, Fabiana e Ângela, pelo carinho e cuidado que têm comigo em todos estes anos.

Ao Laio, pela companhia e carinho durante esta travessia. Ao Leandro Lucatto Moreti, por preencher-me de alegrias e afetos, por sua meninice e encantamento pela antropologia, pelo seu cuidado e fofura comigo, pelos bombons do fim de tarde. Ao Julio, pela alegria que me cercou por este período. Agradeço ao Leandro Pantana, pela companhia sempre agradável. À Michelle, Huana Yvy, Renata Sousa, Fabis Rocha (ê amiga, ai se não fosses tu!!! Muito obrigada por tudo, desde sempre!!!!), Flávia, Claudia e Lícia. Agradeço ao Josué, Lucas Petê e Natal Ortega. Agradeço às minhas amigas “sofianas” Cidinha, Maysa Mourão, Selma Gomes, Liliam, Carol Cançado, Neuza Tito, obrigado por tudo.

Aos meus amigos amambaienses da UEMS, Reinaldo, Kátia, Jocimar, Vânia, Neno, Suzana, Fernando Dagata, Sirley, Carlos Magno, Suzana, Fabrício, Tania, Viviane, Flávia Carolina e com muito, muito carinho, Célia, Aline (e Pedro Fofoca) e Cláudia, pelo amor, confiança, oportunidade e apoio incondicional. Amo Vocês! Agradeço aos discentes do curso de Ciências Sociais dessa unidade (2012-2013), especialmente meus orientand@s de monografia e grupo de estudo, por caminharem comigo neste processo.

Aos meus amigos da FACALE que me incentivam e acreditam em mim desde a meninice, principalmente, Dores (minha amada e eterna orientadora com quem iniciei os estudos sobre o *Jasy Jatere*), Célia Delácio (e Waldir e Gabriel, meus queridos e carinhosos amigos), Rogério, Marcos Lopes, Marilze, Francisco Costa, Áurea Rita e Adna Paula.

À minha família consanguínea (e meio consanguínea, meio afim!), doida, doida, doida, mas que, apesar de tudo, pulsam em mim. Agradeço ao meu amado João Vitor, tia Erondina, Gilberto, Andrea, tia Bibi, Ghabriel, Amanda, Esther, Alice, Junior, Fred, Ana, tia Vanda, tia Maria (*in memoriam*), Matheus, Ari, Ju, Raul, tia Márcia, Renata, Concha, Terezinha, Cida, Sirley, Marcos (bruxo), Lu, Carlos, Lucas, Edmeia, Ângelo, Eliete, Vivi e as crianças, Tia Sirley, Luizinho, Olavo, Luiza, Leandro, Julia, Laura, Djalma, Sonia, meu amado amigo e saudoso sobrinho Wellison (*in memoriam*), Suelen, Lucas Olegário, Ana Paula, Leonardo, tia Bete, tio Celso, Celsinho, Gustavo, Danyellen, Heloísa, Helena, Sebastiana, Margareth e Jéssica.

Como se pode ver, esta dissertação foi feita com muitos afetos; e peço perdão para aqueles que contribuíram e não estão citados aqui. É fruto da cabeça cansada, da memória esvaída, deste último momento. Agradeço a todos e todas pelas inúmeras e singulares contribuições, *che rohayhu!*

“[...] Como eu estava dizendo, custa muito ser autêntica, senhora. E, nessas coisas, não se deve economizar, porque se é mais autêntica quanto mais se parece com o que sonhou para si mesma.”

(Agrado [Satine])

“[...] Se há outras matérias e outros mundos Haja.”

(Alberto Caeiro)

RESUMO

A interlocução com as mulheres indígenas, especificamente com as Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul, contribuíram para o acesso a outras nuances da vida social destes coletivos indígenas. São estas nuances; a ênfase desta dissertação. Esta pesquisa dialoga com o cotidiano para perceber as relações que as mulheres Kaiowa e mulheres Guarani estabelecem entre elas e com o entorno, humano e não humano, e como, a partir destas relações estabelecidas, são fabricados corpos, concebido pessoas. O diálogo com as mulheres emergiu questionamentos acerca do *locus* do poder e do perigo emanado por estas mulheres indígenas, a partir de um movimento percebido na cosmologia dos falantes de guarani. Este movimento insere outros protagonistas, como o *Jasy Jatere* e o *Aña*, apresentados como visceralmente vinculados à produção e a reprodução da vida social, proporcionando reflexões acerca das relações de gênero entre os Kaiowa e Guarani, da alteridade e de seu excesso incontrolável, verificados no xamanismo e no cotidiano, onde se percebeu a possibilidade do primeiro ser diluído no segundo e desta feita, adentrar o universo feminino onde a produção de políticas, terrenas e cósmicas são latentes e recorrentes e visam outros caminhos para estas mulheres, caminhos físicos e simbólicos, caminhos de mulheres na etnologia indígena.

PALAVRAS CHAVES: 1. Mulheres Kaiowa. 2. Mulheres Guarani. 3. Etnologia Indígena. 4. Cosmologia. 5. Gênero em Sociedades Indígenas.

ABSTRACT

The dialogue with indigenous women, specifically the Kaiowa and Guarani of Mato Grosso do Sul, contributing to access other nuances of the social life of these indigenous collective. Are these nuances, the emphasis of this dissertation. This research speaks to the everyday relations to realize that Kaiowa women and Guarani women establish among themselves and with the environment, human and nonhuman, and how, from these established relationships, bodies are manufactured, designed people. The dialogue with women emerged questions about the *locus* of power and danger emanated by these indigenous women from a perceived movement in the cosmology of speakers of Guarani. This move is part other actors, such as *Jasy Jatere* and *Aña* presented as viscerally linked to the production and reproduction of social life, providing reflections on gender relations among Kaiowa and Guarani, of otherness and its excessive uncontrollable checked in shamanism and in everyday life, where it realized the possibility of the first be diluted in the second, and this time, enter the feminine world where production policy, earthly and cosmic are latent and recurrent and seek other way for these women, and way physical and way symbolic, way of women in ethnology.

KEYWORDS: 1. Women Kaiowa. 2. Women Guarani. 3. Indigenous Ethnology. 4. Cosmology. 5. Gender in Indigenous Societies.

RÉSUMÉ

Le interlocution avec les femmes Indigènes, en particulier la Kaiowa et Guarani du *Mato Grosso do Sul*, contribuant ainsi à accéder à d'autres nuances de la vie sociale de ces collective indigène. Sont ces nuances, l'accent de cette thèse. Cette recherche s'adresse aux relations quotidiennes à réaliser que les femmes Kaiowa et les femmes Guarani établissent entre eux et avec l'environnement, humain et non humain, et comment, à partir de ces relations établies, les corps sont fabriqués, conçus personnes. Le dialogue avec les femmes a émergé des questions sur le lieu du pouvoir et le danger émane de ces femmes indigènes d'un mouvement perçu dans la cosmologie de locuteurs de guarani. Cette mouvement inserts inserts autres protagonistes, tels que Jasy Jatere et Aña, présentés comme viscéralement lié à la production et à la reproduction de la vie sociale, en fournissant des réflexions sur les relations entre les sexes chez Kaiowa et Guarani, de l'altérité et de son excessive incontrôlable, vérifiés dans le chamanisme et dans quotidienne, où il a réalisé la possibilité de la première diluer dans la seconde, et cette fois, entrer dans le monde féminin où la production de politique, terrestre et cosmique sont latentes et récurrentes et chercher d'autres chemins pour ces femmes, chemins physiques et symboliques, chemins de femmes en ethnologie indigène.

MOTS CLÉS: 1. Femmes Kaiowa. 2. Femmes Guarani. 3. Ethnologie Indigène. 4. Cosmologie. 5. Sexe dans les sociétés Indigène.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 Fátima e Genisline

Figura 2 Jacy

Figura 3 Cabaça cortada ao meio utilizada para comer e beber

Figura 4 Marco do Forte do Iguatemi, 1777

Figura 5 Vista da aldeia desde a sede

Figura 6 Mapa das áreas indígenas em MS

Figura 7 Mapa da *Yvykuarusu/Takuaraty (Paraguasu)*

Figura 8 Elaine e Genisline brincando no rio

Figura 9 Tati no balanço

Figura 10 Celeste e o *mymby*

Figura 11 Jacy, Kelly e Jaine

Figura 12 *Yvyra marãgatu* no pátio de Celeste

Figura 13 Casa Guarani

Figura 14 Casa Kaiowa

Figura 15 Orides segurando o *mbaraka* em nosso primeiro encontro

Figura 16 Foto do *Kurupi*

Figura 17 Planta da Praça onde é possível perceber as trincheiras

Figura 18 Parte das Trincheiras

Figura 19 Jussara

Figura 20 Mimby

Figura 21 Celeste com seu *mbaraka* em frente ao *yvyramarãgatu*

Figura 22 Celeste dirigindo o *Jeroky*

Figura 23 Jaine olhando as trincheiras

Figura 24 Abigail e sua filha

Figura 25 Jacy e Juliana

Figura 26 Genisline e Geniselen

Figura 27 Crianças brincando no cupim

Figura 28 Foto de uma estátua do Jasy Jatere, o Saci paraguaio

Figura 29 Estátua do Pombero

Figura 30 Celeste demonstrando com os gravetos a criação do homem e da mulher

Figura 31 Juliana em frente de sua roça de *Avaty Moroty*, milho branco

Figura 32 Jogo de Futebol na *YvykuarusuTakuaraty*

Figura 33 Jacy e Aquime cozinhando

Figura 34 *Jeroky* na *YvykuarusuTakuaraty*

Figura 35 Ensaio de quadrilha na quadra da escola em *YvykuarusuTakuaraty*

Figura 36 Kelly e Jacy

Figura 37 *Tuju Poty*

Figura 38 Germana mostrando o caramujo

Figura 39 *Tipi*

Figura 40 Parte dos troféus

Figura 41 Jussara e a bola

Figura 42 Jussara cobrando um escanteio

Figura 43 Elaine, Jacy, Fatima, Jussara e Genisline a caminho do rio

Figura 44 Juliana, Jacy e os netos de Juliana retornando do rio

Figura 45 III *Aty Kuña* em Sombrerito, Sete Quedas, MS

Figura 46 Xamã segurando a taquara

Figura 47 Inauguração de *oga pysy* em Panambizinho, Dourados, MS

Figura 48 III *Aty Kuña* em Sombrerito, Sete Quedas, MS

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEIMAM – Centro de Estudos Indígenas Manoel Menendez

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

FACALE – Faculdade de Comunicação, Artes e Letras

FAO – Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GAPK – Grupo de Apoio aos Povos Kaiowa e Guarani

MS – Mato Grosso do Sul

NEPPI – Núcleo de Estudos e Pesquisas com Populações Indígenas

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PPGANT – Programa de Pós Graduação em Antropologia

SESAI – Secretaria de Saúde Indígena

SOF – SempreViva Organização Feminista

UCDB – Universidade Católica Dom Bosco

UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

SUMÁRIO

Considerações Iniciais	1
Capítulo 1. Quando a <i>Takuara</i> é que (m) conta a história	15
1.1. De <i>Aña</i> a <i>Kuña</i>	17
1.1.1. Breve Panorama sobre as Kaiowa e Guarani na Etnologia sobre os Povos Falantes de Guarani – um olhar para as teorias de gênero.	19
1.2. Mulheres, Parentes e Cotidiano na <i>Yvykuarusu/Takuaraty</i>	26
1.2.1. Jacy e sua Parentela	28
1.2.2. Odíla e sua Parentela	33
1.2.3. Germana e sua Parentela	36
1.2.4. Jussara e sua Parentela	38
1.2.5. Celeste e sua Parentela	39
1.3. Mulheres Casadas, Mulheres	41
1.4. Política Terrena: sobre lugares, conhecimentos e atuações de mulheres	45
1.5. Política Cósmica: participação ritual feminina	55
Capítulo 2. Fragmentos de Lua e Outros Ensaios Cósmicos	66
2.1. A Criação do Mundo e os Descaminhos da Humanidade: o caso do <i>Jasy Jatere</i>	68
2.2. Saci ou <i>Jasy</i> ? Sobre concepções de alma e pessoa entre os Kaiowa e Guarani	73
2.3. Quando Verte o Sangue: resíduos do excesso de alteridade	88
2.4. Replicando Corpos: trocas de substâncias para concepção, gestação e parto	104
2.5. Nem Sempre Humano: o encantamento sexual	113
Capítulo 3. Outros Cosmos, Outros Corpos, Outros Caminhos	129
3.1. Xamanismo e Feitiçaria entre os Kaiowa e Guarani do MS	131
3.2. <i>Pajevai</i> , <i>Pajeporã</i> : quando o feio e o bonito lhe (a)parecem	138
3.3. O Remédio, a Comida e a Reza/Canto: cuidados corporais entre as mulheres	144
3.4. Entre Corpos: futebol feminino, reza/canto e festas	152
3.5. <i>Tape po´ i kuña</i> – outros caminhos das mulheres	159
Considerações Finais	167
Bibliografia	175
Anexos	185

CONSIDERAÇÕES INICIAIS



Figura 1 Fátima e Genislina



Figura 2 Jacy



Figura 3 Cabaça cortada ao meio utilizada para comer e beber



Figura 4 Marco do Forte do Iguatemi, 1777



Figura 5 Vista da aldeia desde a sede

“Passarinho avuô
Foi s’imbora”
(Oswald de Andrade)

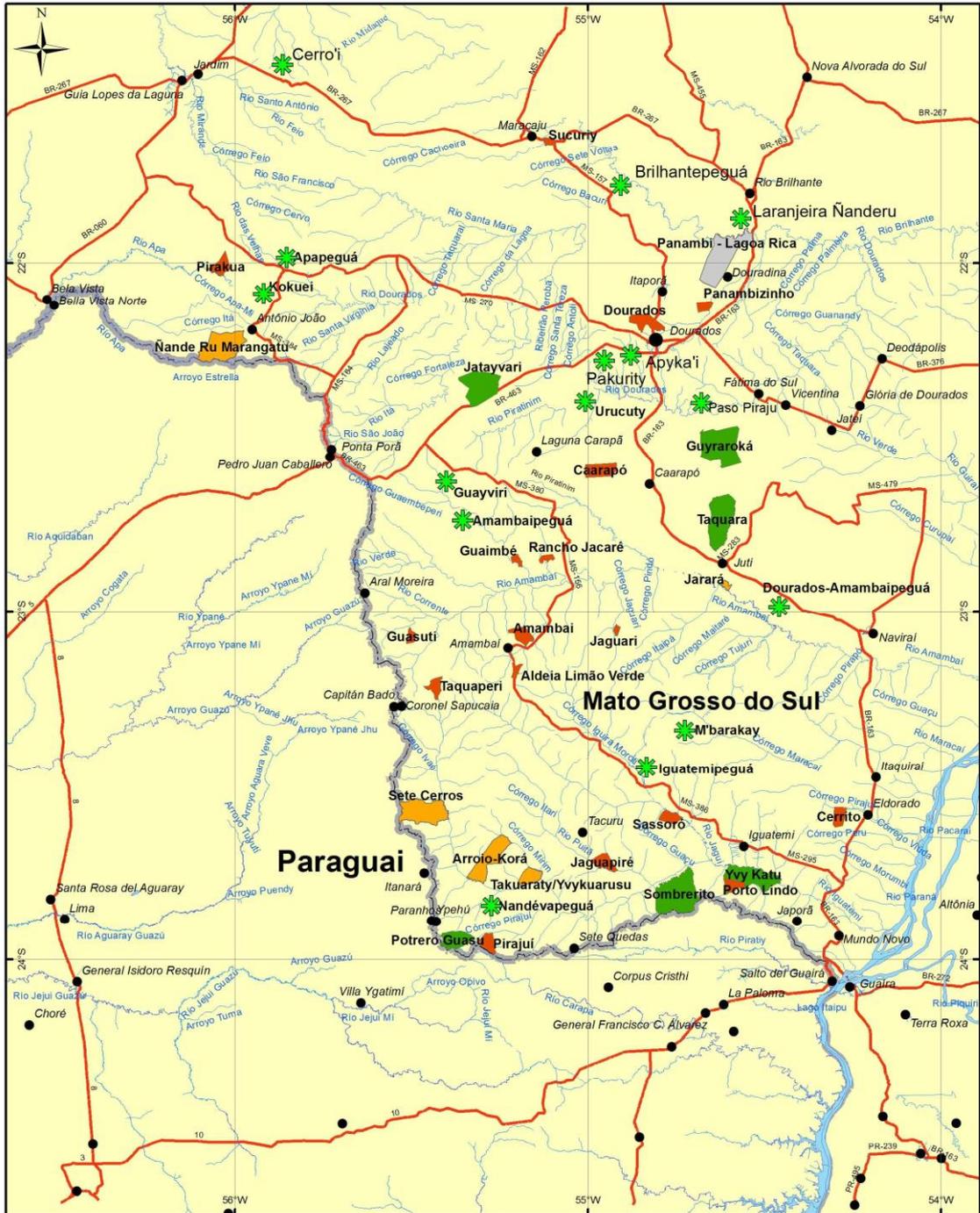
A presença constante de carroças puxadas por cavalos, controlados por mulheres e crianças indígenas, percorrendo o centro comercial de Dourados¹, Mato Grosso do Sul/MS, refesteladas às sombras das árvores dessa cidade nos dias quentes; crianças indígenas a procura de “pão ou alguma coisa”, vendendo milho ou mandioca, são situações corriqueiras no cotidiano dos douradenses.

Quando questionei conhecidos locais sobre a presença feminina indígena nestas situações, as respostas apareciam com “um quê” de rispidez e abarrotadas de ideias desencontradas. A resistência de parte da sociedade não indígena douradense, em relação às mulheres e demais indígenas Guarani e Kaiowa do entorno, fez-me pensar em quem eram essas mulheres e querer saber mais sobre o modo de ser e de viver destas indígenas.

Para além de pensar maneiras de como acessar tais informações, pois já “ouvira falar” sobre a tal divergência nos pontos de vista, me aproximei² destes coletivos étnicos e pude observar algumas das tais “diferenças” que marcavam os seus posicionamentos na vida social. Essa “aproximação” se estende de 2005 até o presente ano, 2013, oficialmente períodos em que pude vivenciar cotidianamente entre as várias terras indígenas dos Kaiowa e Guarani de MS e possibilitou, desta maneira, minha entrada em campo específica para esta pesquisa e a tessitura deste texto.

¹ Vim para o Mato Grosso do Sul/MS, em Dourados, cursar a graduação de Licenciatura em Letras no ano de 2003 e, desde então, ali resido. Dourados possui, aproximadamente, 200 mil habitantes desde o último Censo (IBGE, 2010) e uma Reserva Indígena - Francisco Horta Barbosa - que é composta pelas aldeias Jaguapiru e Bororó. Em Dourados há também a terra indígena Panambizinho e outras áreas de reivindicação indígena (áreas de conflito entre indígenas e latifundiários).

² Esta aproximação refere-se a trabalhos que desenvolvi com coletivos indígenas, através da educação escolar indígena (como docente na UFGD, Universidade Federal da Grande Dourados 2008-2009 e SED/MS, Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso do Sul, 2008-2009); com a potencialização de políticas públicas específicas (como educadora na GAPK, Grupo de Apoio aos Povos Kaiowa e Guarani, 2005-2006, e na SOF, Sempre Viva Organização Feminista, 2009-2011; como consultora na FAO – Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura, 2012-2013; como antropóloga no NEPPI/UCDB, Núcleo de Estudos e Pesquisas com Populações Indígenas/Universidade Católica Dom Bosco, 2013); e no projeto de iniciação científica (como discente na FACAILE/UFGD, 2006-2007).



Terras indígenas kaiowá/guarani

25 12.5 0 25 50 km 1:1,500,000

- TI Regularizada
- TI encaminhada
- TI homologada
- TI declarada
- TI delimitada
- Hidrografia
- TI em estudo
- Fronteira
- Rodovias
- Município

Elaboração: Danilo Kulaif sobre dados da Funai 2012 (<http://mapas.funai.gov.br/>) / Spensy K. Pimentel.
 Obs.: As TIs em identificação não têm, ainda, extensão conhecida, por isso sua localização no mapa é apenas indicativa.



Figura 6 - Fonte: Spensy K. Pimentel, 2012, p.5.

Procurei leituras sobre esses coletivos étnicos, especificamente sobre as mulheres que os compõem, e qual foi a minha insatisfação ao perceber quão poucas eram as referências sobre esta temática. Tímidas produções realizadas no MS e, de uma maneira geral, na etnologia indígena. Essa vivência foi fundamental para o início deste estudo e me encaminhou para uma experiência prolongada entre as mulheres kaiowá e guarani, moradoras da terra indígena *Yvykurusu/Takuaraty*, conhecida como *Paraguasu*, em Paranhos, MS. Desta forma, registrei neste texto os modos de ser e de viver das mulheres kaiowa e guarani das terras indígenas localizadas no cone sul do Estado e suas relações estabelecidas com a cosmologia e a corporalidade.

Para a composição desta dissertação, estive em trabalho de campo específico em *Yvykurusu/Takuaraty*, durante três estadias com uma semana de duração cada e dialogando com essas mulheres em outras situações, como na *Aty Guasu* (grande assembleia guarani e kaiowa), em etapas de estudos realizados na cidade de Dourados e em encontros indígenas de distintas naturezas.

Entretanto, apesar da concentração da pesquisa nessa terra indígena, não foi possível desconsiderar os outros momentos que vivenciei e registrei com estes indígenas; portanto, esses dados de campo emergem também ao longo deste texto, mas não com a qualificação de cada interlocutor, que só o fiz com os Kaiowa e Guarani de *Yvykurusu/Takuaraty*. Esses dados podem ser verificados nas terras indígenas kaiowa e guarani do Cone Sul de MS, especialmente nas que tive diferentes e mais intensas vivências profissionais, como, em *Jaguapiru*, *Bororó*, *Panambi*, *Panambizinho*, *Sucuri'y*, *Te'yikue*, Rancho Jacaré, Amambai, Limão Verde, *Sassoró*, *Jaguapiré*, Porto Lindo, *Takuapiry*, *Pirajuí*, *Potrero Guasu*, *Arroyo Kora* e *Yvykuarusu/Takuaraty*. Circulei, com mais frequência, pelos seguintes acampamentos indígenas localizados na mesma região: *Ñanderu Laranjeira*, *Yta'i*, *Guyra Kamby'i*, *Pindoroky*, *Yvy Katu* e *Sombrerito*.

A *Yvykuarusu/Takuaraty* encontra-se na antiga sede da Praça dos Prazeres, do Forte do Iguatemi, herança do império, datado de 1777, por isso conhecido também entre os habitantes da região como *Trincheira Kue* (THOMÁZ DE ALMEIDA, 1984). *Yvykuarusu/Takuaraty* tem 594 moradores (FUNAI, 2012), predominantemente Kaiowa. Nos dados oficiais não consta a presença de famílias guarani, mas há uma

parentela que mantém relações recíprocas com os Kaiowa. Esta Terra Indígena foi homologada em 1993, com 2.689 hectares.

A *Yvykurusu/Takuaraty* é cercada por trincheiras que datam do período do império português, especificamente do século XVIII. O final deste século foi marcado pelas disputas territoriais entre Portugal e Espanha. Uma estratégia do império português para a manutenção e defesa das fronteiras e portos foi a construção e a instalação de fortes nessas regiões, como o caso do Forte do Iguatemi, o primeiro a ser levantado, no ano de 1767, em virtude da navegação no Rio Paraná, anterior à expulsão dos Jesuítas nas Américas (1768).

Em 1766 foi criado o povoado do Iguatemi, o mais antigo de Mato Grosso do Sul e o marcador do início do “povoamento” da região, precedente à Colônia Militar do Iguatemi, construído sob a égide do Morgado de Mateus³, em virtude da terceira partilha do Tratado de Madri, pós Tratado de Tordesilhas (1750), para “atender os interesses expansionistas pombalinos na América” (SANTOS, 2002, p. 66). Em 1769, a Praça Nossa Senhora dos Prazeres teve uma guarnição com 300 homens, o que fez com que, em 1771, fosse reconhecida a “condição de vila” ao povoado constituído nas proximidades (SANTOS, 2002, p.56; BRAND, 1997).

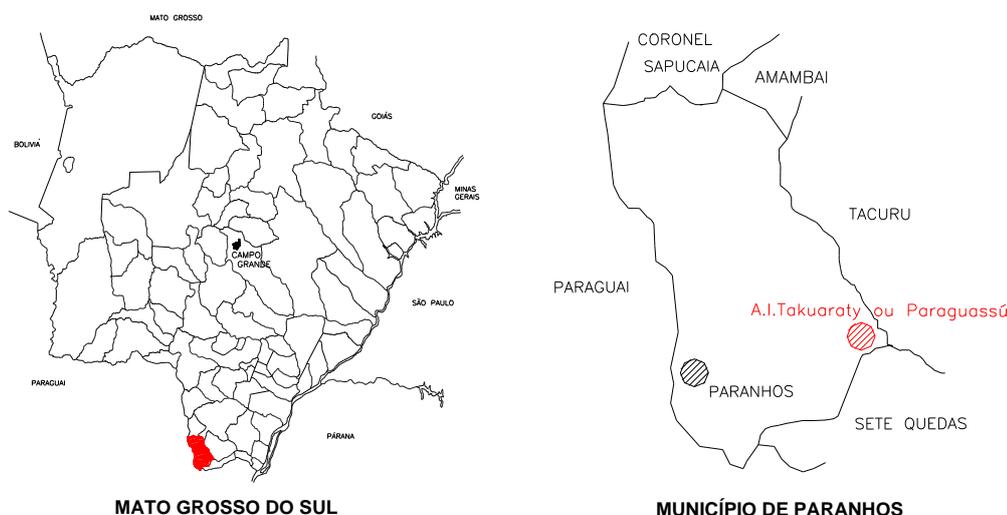
As dificuldades de acesso ao Forte foram, com o tempo, minando os propósitos de sua implantação. A escassez de recursos e as epidemias se acirraram com os ataques decorrentes das resistências dos índios da região, face à presença dos colonizadores. A historiografia registra, na planície ao leste do rio Paraguai, a presença de índios “Guaicurus” (THOMAZ DE ALMEIDA, 1984, p. 5), assim como dos Kaiowa (ou ex-Itatim, cf. Thomaz de Almeida (1984, p.4-6), em referência ao “processo migratório” dos Kaiowa na América do Sul), sobre os quais os registros remontam a períodos anteriores ao século XVIII (SANTOS, 2002, p.69, 60). Esse contexto, dito como de grande infortúnio na visão dos colonizadores, valeu à região e ao rio que a referenciava o nome de “maldito Yguatemi” (IDEM, p.70).

Em 1777, o Tratado de Santo Ildefonso decreta o fim do Forte. Com o corpo militar devastado pela situação difícil vivenciada na Praça Nossa Senhora dos Prazeres, três mil militares espanhóis atacaram os poucos praças sobreviventes no Iguatemi e toda a

³ Governador da Capitania de São Paulo neste período, D. Luiz Antonio de Souza Botelho e Moura, o Morgado de Mateus.

construção do Forte, dominando o local, mas sem interesse de ocupação da área que é, então, retomada pelos índios (SANTOS, 2002, p.70-73). Com este tratado, são novamente redefinidos os limites territoriais brasileiros e os Kaiowa voltam à cena nesta região (BRAND, 1997).

Dessa história restaram apenas as ruínas, os registros oficiais do império, como cartas, relatos de viajantes/navegantes, poucos estudos específicos⁴ contemporâneos e as histórias que os homens e as mulheres indígenas contam. Santos (2002) sugere a existência de uma história indígena para as ruínas, que se entremeia com a memória da presença jesuítica e da guerra do Paraguai (100 anos após a “destruição” do Forte) constantemente revisitados nas conversas realizadas em minha pesquisa de campo. Santos (2002) reitera que as famílias da *Paraguasu* não são descendentes diretas das missões jesuíticas (IDEM, p.76).



Fonte: NEPPI/UCDB

⁴ O relatório de identificação desta terra, de 1984, realizado por Rubem Thomaz de Almeida, a dissertação de mestrado de Ana Maria Perpétuo do Socorro Santos (Unicamp, 2002), o trabalho de conclusão de curso de Anderson Neves Carvalho (UEMS/Amambai, 2006), a tese de doutorado de Brand (Unisinos, 1997). Há outras produções sobre a temática que podem ser consultadas nas áreas de Arquitetura, História Regional, História Econômica, História da Navegação, Cartografias, Arqueologia, etc, mas desconheço materiais que tratem exaustivamente sobre esta temática específica senão os citados acima.

O primeiro dia em que estive em *Yvykuarusu/Takuaraty*, 18 de julho de 2011, choveu bastante, conforme o esperado para os dias do inverno sul-mato-grossense. Neste dia permaneci na casa da família que me acomodou, que conheci outrora em virtude de uma experiência profissional, na área de educação superior indígena realizada com membros daquela parentela que ali vivia. Permaneci naquele dia olhando, estranhando e dialogando. À medida que me interessavam as pessoas do entorno, os animais, a construção da casa, a roça, as mulheres daquela família também se interessavam por mim, por quem eu era, o que fazia, do que gostava.

Durante nossas conversas, apontaram algumas possíveis interlocutoras kaiowa, mulheres mais velhas e que sabiam, segundo elas, “muitas histórias”. As indicadas eram mulheres kaiowa, pois, a família onde permaneci, pertencia à única parentela guarani estabelecida nessa terra indígena. Era preciso entrar na dinâmica da casa e “negociar” o campo, já que o grau de permanência está relacionado com a intimidade que se constrói com a família.

“Negociar” no intuito de poder contribuir, para além das páginas dissertativas, no cotidiano do coletivo estudado, nas atribuições que me forem solicitadas. De fato, a presença do antropólogo levanta determinadas expectativas que podem ou não transformar-se em demandas: de saúde, de questões territoriais (antropológicas e arqueológicas), de educação, de segurança alimentar, dentre outras, além de, em certa medida, tornarmo-nos, nas formulações da antropóloga Cláudia Fonseca, “um intruso mais ou menos tolerado no grupo” (FONSECA, 1999, p.7).

No fim da tarde do primeiro dia de campo segui acompanhada pelos Guarani para uma conversa com o então capitão/líder kaiowa desta área que já estava ciente de minha chegada, pois fora avisado previamente pela família guarani. O capitão contribuiu na identificação de mulheres mais velhas dessa área indígena e permitiu a realização da pesquisa. Comentou que meu trabalho poderia contribuir com a divulgação da aldeia, contando a sua história e das pessoas que lá vivem. E fez uma recomendação: esperava que eu não fizesse como os outros, que após o término da pesquisa fosse embora e não mais voltasse ali. Este é um discurso circulado na antropologia e que pretendo não reificar.

É possível identificar em diversas etnografias essa espécie de advertência, o que me remete à fala do historiador Izaque João (2011), durante sua defesa de mestrado, quando salientou que, para acessar as informações que buscava para a sua dissertação, lhe foi cobrado pelos xamãs e lideranças mais antigas das aldeias kaiowa envolvidas que contribuísse na atuação dos xamãs, tornando-se um *yvyra'ija*, um ajudante de xamã, para que pudesse utilizar os conhecimentos apreendidos em prol do coletivo. Penso que essa seja parte componente da expectativa dos “nativos” – termo do antropólogo Eduardo Batalha Viveiros de Castro (2002), em relação aos trabalhos acadêmicos em que contribuem – de que o conhecimento compartilhado possa afirmar o compromisso dos pesquisadores para com os cenários e as pessoas que os compõem, dos *lócus* de suas pesquisas.

As mulheres indicadas, neste primeiro momento, foram todas acima dos 60 anos. Isto aparece recorrentemente relacionado à proximidade com o jeito antigo de ser kaiowa e guarani, a partir do qual as pessoas mais velhas são consideradas mais experientes, e algumas autorizadas a circular a “palavra”, justamente por este acúmulo de experiências.

Sobre esta questão, a antropóloga Nádia Farage (2002) sugere que apesar da circulação de narrativas ser, por vezes, condicionada à idade, isto não minimiza o conhecimento dos mais jovens: “meninas e meninos impúberes, que permanecem, quase sempre, discretos e silenciosos durante a narrativa dos mais velhos, depois são capazes de repeti-la ou mesmo variá-la”. A antropóloga sublinha que muitos jovens não se sentem legitimados para reproduzir tais narrativas, “pois [...] esta autoridade é socialmente reconhecida como atributo da idade.” (IDEM, p.13).

Em Vanessa Lea (1994), a antropóloga disponibiliza referências, nas suas reflexões sobre a sociedade Mebengokre, de que a mulher, ao envelhecer, conquista *status* da sapiência de um homem (IDEM, p.99). Lea argumenta que “é como se a sexualidade se evaporasse na velhice, dissolvendo a distinção entre homens e mulheres” (IDEM, p.100).

O processo de negociação da pesquisa se deu a partir dessas conversas com as lideranças, líder da área e professores; com as pessoas da casa onde fui acolhida, nos jogos de futebol e nas idas às casas dessas mulheres primeiramente identificadas. Desta

maneira, foi possível construir uma rede de interlocutoras. Após essa mediação, começamos a visitar as casas das pessoas indicadas. Utilizo o verbo no plural, pois as mulheres kaiowa solteiras da casa onde permaneci se colocaram de prontidão para me acompanhar no campo e contribuir com o meu entendimento, pois eu partia do pressuposto que as conversas poderiam ser realizadas na língua em que as interlocutoras se sentissem mais a vontade - visto que algumas são bilíngues, falando Guarani e Português e, por vezes, também o Espanhol.

O processo de alfabetização nestes coletivos étnicos se dá na língua materna, Guarani. Conforme o previsto, muitas conversas foram feitas nesta língua. Jacy, mulher guarani que me acompanhou em todas as visitas familiares no campo, em alguns momentos, fazia uma espécie de “tradução”, em outros, eu contava com meu restrito conhecimento da língua étnica (testado constantemente com o ouvir das gravações de nossas conversas em gravador digital e com a escrita dos conceitos nativos em meu caderno de campo) que se aprimorou no decorrer da pesquisa.

É importante ressaltar que estabeleci diálogo com as interlocutoras em todos os momentos e a participação das intérpretes contribuíram nestes diálogos. O aceite quanto à sua participação em minhas atividades de campo reflete a reciprocidade das relações neste contexto estabelecidas. Além disso, destaco que minha circulação sozinha, e em sendo mulher, na localidade, poderia surtir efeitos passíveis de serem evitados naquele momento de entrada em campo.

Algumas considerações sobre a questão do domínio da língua pelo antropólogo e a tradução são necessárias. Desde os postulados de Bronislaw Malinowski, a preocupação com o domínio da língua e a mediação de intérpretes/tradutores faz-se presente nas pesquisas de campo. Por muito se estendeu a visão de que falar a língua nativa era substancial para o diálogo e o acesso a determinados universos do “nativo”⁵. Fonseca (1999) aponta para uma falácia do domínio da linguagem: mesmo falando a língua dos “nativos”, há a possibilidade de existência de uma crença “de estar se comunicando bem” (IDEM, p.59) e ainda sugere que isto pode desencadear uma sensação de “controle da situação”.

⁵ Não pretendo com isto preterir a importância e/ou pertinência do aprendizado da língua nativa em circulação.

Fonseca destaca que é, justamente, na ausência de competência linguística que o antropólogo se vê obrigado “a reconhecer dinâmicas sociais que não domina bem” e, assim, pode sentir “que está chegando a algum lugar.” (IBIDEM, p.64). James Clifford aponta para a existência de um tipo idealizado de etnografia: “ela requer um árduo aprendizado linguístico, algum grau de envolvimento direto e conversação, e frequentemente um “desarranjo” das expectativas pessoais e culturais.” (CLIFFORD, 1991 p. 20). Para o antropólogo, a realidade etnográfica com seus imponderáveis dificilmente sobreviveria ao idealismo, reforçando a existência de um mito do trabalho de campo, desde Malinowski.

Jacy é uma jovem mulher guarani, professora da educação básica na escola indígena, evangélica, licenciada em Ciências da Natureza pela UFGD, em Dourados. Por vezes, viu-se em dúvida na compreensão da semântica de algumas palavras ditas pelas mulheres kaiowa mais antigas. Ciente de que toda tradução é e/ou pode ser uma atualização, sabia que, eventualmente, poderia ocorrer uma parcialidade nas “traduções” realizadas por ela; porém, também me interessava ver como ela “traduzia” nossas conversas, por uma questão étnica e geracional.

Por isso preocupei-me em aprimorar a aquisição de vocabulário em língua guarani e perceber algumas nuances que pudessem e possam ser identificadas como marcas linguísticas. Era preciso levar a sério o que me foi traduzido, sem “neutralizar” ou “naturalizar” o conteúdo das conversas circuladas, uma vez que se trata de um “ponto de vista nativo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.122-128). Sobre a possibilidade de minha “exclusão” nos momentos em que o acionamento da língua nativa se dava entre os falantes, reitero que isso é porque não deixo de ser estrangeira no e do grupo, sem que esse fato seja reafirmar hierarquias ou assimetrias a partir das trocas linguísticas (BOURDIEU, 1998).

Os encontros com os interlocutores se configuravam, por vezes, em rodas de conversas, aparentemente tranquilas, mas permeadas por intenções políticas, étnicas e de gênero, terrenas e cósmicas, percebidas na inserção contínua dos que lá estavam presentes. Estas conversas ocorreram com as mulheres interlocutoras e os homens interlocutores no decorrer do campo. Geralmente, a dona ou o dono da casa que nos recebiam eram os protagonistas das falas, relatando histórias do cotidiano, e nós,

atentamente ouvíamos as indígenas que questionavam, vez ou outra, sobre algum vocábulo⁶, concordavam com algumas narrativas, relatando, também, ter-lhes acontecido algo semelhante, ou afirmavam desconhecer certas situações que serão detalhadas no decorrer deste texto, ou ainda, completavam relatos e elencavam outros ocorridos.

Eu procurava falar pouco, esperava sempre para ver se ninguém tinha nada para falar antes de mim e questionava sobre o tempo de antigamente, como era a vida, o que elas aprendiam, ou concordava com suas histórias e apresentava-lhes algumas das minhas. Repetia que queria conversar e conhecer mais sobre elas. Os meus momentos de angústia se manifestaram em algumas situações, como quando na presença dos homens, as mulheres falavam menos, tornando este evento um dado importante analiticamente: por mais que o foco do trabalho fossem as mulheres, os homens estavam presentes e não poderiam ser desconsiderados, mesmo porque, quando se fala em gênero, fala-se em relação, o que significa entre os Guarani e Kaiowa que os universos masculinos e femininos são diferentes, mas não dissociados.

Posteriormente percebi que uma possibilidade que justificaria esta postura feminina perante os homens, seria a “fala forte” que detém as Kaiowa e Guarani e os efeitos que ela pode causar no entorno. Levi Marques Pereira, antropólogo estudioso dos Kaiowa e Guarani, afirma, a partir da discussão dos conceitos nativos de *Ore* e *Pavêm*, como contribuição para pensar as relações de gênero nestes coletivos étnicos, que o envolvimento das mulheres com os “arranjos matrimoniais”, desde separação matrimonial aos conflitos políticos internos, sustenta a tese de que “*língua de mulher ninguém segura*”; desta maneira, vincula o princípio *ore* ao universo feminino, identificado, pelo antropólogo, como portador da “[...] reciprocidade calculada por vetores de aproximação e repulsa que rege a convivência da parentela e a relação entre parentelas. O contrário parece acontecer com o princípio *pavê*, que sintetiza as preocupações masculinas da solidariedade ampliada, não relacionada de maneira direta ao parentesco, e da relação com as divindades.” (PEREIRA, 1997, p.196).

São estas mulheres, pertencentes ao ambiente *ore*, seus modos de ser e de viver, que interessam para esta pesquisa, mais especificamente, olhar para as experiências

⁶ Por vezes, lidávamos com algum termo do vocabulário do “Kaiowa Antigo”, que possui algumas especificidades frente à língua falada na contemporaneidade.

cotidianas destas Kaiowa e Guarani, sublinhando as relações existentes entre humanos e não humanos, na produção contínua de corpos-pessoas, a partir da vida social – terrena e cósmica, dos Guarani e Kaiowa dessa região.

Para isto, pretendo dialogar com os estudos de etnologia indígena produzido sobre os povos falantes de Guarani, observando questões relativas a gênero nestas sociedades e aproximando a temática à luz do que se produz na/sobre a Amazônia. Trata-se de um exercício, que não pretende desprezar os trabalhos enveredados em outros vieses, que não os da cosmologia, onde os estudos sobre cosmologia podem ser percebidos como um legado amazônico. O exercício é o de analisar as relações cotidianas estabelecidas por essas mulheres com o seu entorno terreno e o seu universo cósmico.

Refiro-me aos Kaiowa e Guarani como povos falantes de Guarani, pois sigo nas considerações de Pereira (2011a), onde a possibilidade de englobamento dos dois grupos étnicos só é possível diante da alternativa linguística, ainda assim, respeitando as variações expressadas por cada grupo. Em relação à nomenclatura de Guarani e Kaiowa é necessário fazer uma observação, à guisa de clareza: adoto, aqui, o sistema de autodeterminação posto na Constituição Federal de 1988 e explicitamente ratificado pelo Brasil por meio do decreto 5051/2004, que incorporou a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho).

Os indígenas a que me refiro no decorrer deste texto são chamados Guarani, porque assim se autodeclaram, bem como os indígenas Kaiowa; porém, é possível encontrar na bibliografia antropológica (como em Egon Schaden – 1998, etnografia datada de mais de meio século atrás, ou ainda na produção contemporânea de Fabio Mura – 2006) existente, que os primeiros são identificados como Guarani Nandeva, enquanto os segundos, como Guarani Kaiowa no Brasil, e Pãi Tavyterã no Paraguai. É importante reiterar que estes coletivos indígenas são singulares entre si.

Observo neste estudo como se dão as relações das mulheres com o entorno das áreas indígenas, sublinhando um possível movimento na cosmologia, oriundo do processo de diálogo com interlocutoras mulheres, dando ênfase à perspectiva feminina sobre a organização social terrena e cósmica, a alteridade e a sexualidade. Para isto, esta dissertação está dividida em três capítulos. No **primeiro capítulo** trago à cena dados etnográficos que apontam para a criação da mulher humana vinculada à criação da vida social, com ênfase na alteridade.

Neste sentido, investigo a presença das mulheres kaiowa e guarani na etnografia produzida sobre e pelos indígenas, lançando um olhar para as teorias de gênero. Entretanto, é na descrição e na problematização do cotidiano destas mulheres e homens, interlocutores desta pesquisa que essas relações de gênero são produzidas. O detalhamento de cada grupo doméstico e de cada parentela possibilita a qualificação de cada interlocutora e a percepção do lugar de onde produzem os seus discursos, e dos arranjos e rearranjos ocorridos na organização social dos Kaiowa e Guarani.

É na convivialidade que a política terrena é produzida nestes coletivos, marcando a inserção dessas mulheres em espaços como o *Aty Guasu* (grandes assembleias dos Kaiowa e Guarani), nos espaços interculturais de trabalho e estudo. Os espaços de políticas cósmicas, assim me refiro à participação ritual feminina, também são produzidos por mulheres xamãs e legitimados pelas demais mulheres envolvidas neste coletivo. Desta maneira, foi no diálogo entre a alteridade, a produção do cotidiano e o xamanismo que este primeiro capítulo foi composto.

O **segundo capítulo** segue na esteira das reflexões sobre a alteridade, agora observando a fabricação do corpo e a concepção da pessoa a partir da verificação de uma nova personagem na cosmologia kaiowa e guarani, o *Jasy Jatere*, filho de *Pa'i Kuara*, cuja existência é circulada preponderantemente entre as mulheres.

A investigação dos pontos símiles identificados entre o *Jasy Jatere* e o Saci Pererê brasileiro foi necessária a partir das conclusões de Schaden (1998), de que se tratava de um fruto do contato com as sociedades envolventes, dando fabulosidade à existência deste ser, o que se contrapõe com a possibilidade de desencadeador da vida social que ele evoca.

Tendo sua aparição vinculada aos momentos rituais de fabricação do corpo e concepção da pessoa, percebê-lo em relação à teoria da dualidade da alma entre os Kaiowa e Guarani é imprescindível para verificar a possibilidade de ser a mulher a portadora da alteridade absoluta, inaugurada por *Mba'ekuaa* e *Aña* na vida social kaiowa e guarani, povoada por seres humanos e não humanos.

Esta alteridade se vê marcada nas substâncias excretoras e secretoras, especialmente no sangue feminino vertido, um resíduo de sua alteridade absoluta, na produção e reprodução de corpos, no caso da concepção, gestação e parto, e na possibilidade da

metamorfose indígena, que sugere serem as mulheres vítimas potenciais da perda da humanidade, presas de bichos e que viram bichos.

Frente a isso, o **terceiro e último capítulo** que compõe esta dissertação foi pensado para perceber a relação das mulheres com a alteridade incontável manifestada nos espaços de socialidade, fora da convivialidade, bem como a feitiçaria, que se contrapõe com o xamanismo na produção e reprodução dos corpos.

A percepção da feitiçaria como uma acusação severa presente no cotidiano dos Kaiowa e Guarani, possibilita a analogia de que, assim como a alma, a categoria feitiço adquire duas nuances: a de *pajevai*, o feitiço que mata, que adoce e faz o feio e a ruptura, e o *pajeporã*, o belo, que aproxima, que reproduz, que potencializa os sentimentos.

Percebê-los na convivialidade feminina denotou um mergulho no universo da intimidade, da comensalidade, da medicina tradicional, das rezas/cantos, da produção do estético, das atividades de lazer e xamânicas. A compreensão das relações sociais produzidas por essas mulheres podem ser verificadas a partir do uso que fazem dos caminhos que interligam os núcleos domésticos e os espaços públicos, e perceber, quais os outros caminhos que elas vêm construindo ao longo dos rearranjos na organização social kaiowa e guarani.

Desta feita, acredita-se que dialogar com as mulheres kaiowa e guarani na produção do cotidiano e nas práticas xamânicas possibilita perceber outras interpretações para as etnografias desses coletivos, arroladas a cosmologia, a fabricação do corpo, a concepção da pessoa e da vida social destes indígenas, enunciadas de *Aña a Kuña*.

CAPÍTULO 1. QUANDO A *TAKUARA* É QUE (M) CONTA A HISTÓRIA



Figura 8 Elaine e Genisline brincando no rio



Figura 9 Tati no balanço



Figura 10 Celeste e o *mymby*



Figura 11 Jacy, Kelly e Jaine



Figura 12 *Yvyra marãgatu* no pátio de Celeste

A percepção da categoria nativa *Aña*, enquanto categoria de excesso de alteridade, se fez fundamental para a compreensão do *locus* das mulheres kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul e, nesta linha de considerações, início o primeiro capítulo desta dissertação. *Aña* foi circulado entre os indígenas de *Yvykuarusu/Takuaraty* como o criador da primeira mulher humana. A criatura se assemelha ao criador nos excessos de diferença. Desta maneira, a categoria *Aña* perpassa por toda dissertação e é chave primordial para esta pesquisa.

Situar as mulheres nas etnografias produzidas sobre os falantes de Guarani é uma maneira de se aproximar dos estudos de gênero na Antropologia e oferecer subsídios para pensar o *locus* do poder de onde falam. Para a percepção das indígenas de *Yvykuarusu/Takuaraty* como ponto de partida para olhar as mulheres destes coletivos étnicos no MS, a partir de suas vivências e relações com a cosmologia, qualificar as interlocutoras desta pesquisa é parte do desvelamento do campo. Enquanto estas mulheres e suas parentelas são apresentadas, aspectos da produção do cotidiano percebidos também entram em cena e apontam para as relações que produzem entre si e o coletivo, terreno e cósmico, para a composição e manutenção da vida social.

Refiro-me aos grupos, enquanto coletivos, a partir das reflexões sobre economia da pessoa na Amazônia, utilizadas por Joana Overing (1999). A antropóloga percebe o coletivo como “*apego a um modo de ser social e culturalmente específico*” (IDEM, p. 87). São esses coletivos que produzem uma política terrena, correlacionada com a convivialidade, e uma política cósmica relacionada às práticas rituais e ao xamanismo.

Historicamente as mulheres indígenas aqui abordadas são vinculadas ao universo do parentesco e de importância inquestionável para a manutenção do grupo e a alimentação da parentela, onde o alimentar é referência à experiência vivida. As mulheres kaiowa e guarani assumem uma série de responsabilidades na ordem do coletivo e da parentela, trilhando novos caminhos que minimizam, e por vezes reforçam, a sua condição de Outro, de portadora de alteridade radical, mas também, que fortalecem e privilegiam a sua condição de reprodutora da vida social.

O fato de estar casada ou solteira produz implicações à produção do cotidiano, à atuação profissional, ao engajamento político e intelectual, as quais não podem passar despercebidas, assim como os processos xamanísticos e rituais. No tempo antigo, reconhecido entre os Kaiowa e Guarani como *ymaguare*, e, de certa maneira, até os dias atuais, a condição de solteiro se situa às margens destes coletivos, sendo então, uma condição questionável, enquanto a condição do matrimônio possibilita a criação de outros núcleos domésticos, o aumento de alianças e o fortalecimento das parentelas.

Entretanto, o contato historicamente forçado entre sociedades indígenas e não indígenas ocasionou uma série de outras demandas não indígenas, mas que, de certa forma, vem ao encontro da realidade a que estão inseridos e “tornam-se” indígenas. Um exemplo é a chegada das escolas e dos processos de escolarização que proporcionaram ambientes interculturais de trabalhos não indígenas nas áreas indígenas e o desejo de dominar conhecimentos para além das fronteiras das aldeias, inaugurando outros rearranjos na organização social kaiowa e guarani e, de certa maneira, por vezes, adiando a possibilidade do matrimônio.

Esses conhecimentos, fazeres e atuações femininos podem ser compreendidos em ações de política terrena que ocorrem no mundo humano, em complementariedade às políticas cósmicas que pressupõem o trânsito e o diálogo entre dois mundos, o humano e o não humano. No domínio dos conhecimentos kaiowa e guarani, o xamanismo e a participação ritual feminina estão presentes no âmbito desta política cósmica. A presença de mulheres indígenas xamãs proporciona acesso a outros domínios e outros desfechos presentes na cosmologia destes coletivos e demonstra que a reconfiguração do olhar para outros interlocutores, que não somente os homens, pode elencar outros aspectos da vida social kaiowa e guarani, até agora pouco investigados.

1.1. DE AÑA À KUÑA

Circula entre os Kaiowa e Guarani da *Yvykuarusu/Takuaraty*, o adjetivo, declaradamente feminino, *ñaña*, que significa mulher “brava”, “briguenta”. *Ñaña* advém de *Aña*, o *Jaguarete*, inimigo do ser humano (CHAMORRO, 2008, p.133). Pode-se pensar *Aña* como uma categoria que representa o excesso de alteridade e, desta maneira, um ser de excessos é o criador da mulher, outro ser com excesso de diferenças.

Na literatura etnológica kaiowa e guarani, *Aña* adquire contornos de uma herança possivelmente cristã e pode ser encontrado em equivalência com o demônio, a personificação/divinização do mal instaurado por *Mba'ekuaa* (Aquele que Sabe) desde a primeira terra não humana. *Mba'ekuaa* e *Aña* remetem ao “Outro”, um afim real ou um inimigo real, condicionante para a criação da vida social. O que eles tematizam é a distância social necessária para conduzir o *sócius*, uma alteridade radical ou a vida social. A alteridade oferece uma forma de integrar e um propósito de amarrar, de convergir.

Aña realizou inúmeras tentativas de desviar as obras de criação e humanização do mundo de *Pa'i Kuara*, o Irmão Maior, o Sol. Enquanto *Pa'i Kuara* criou a galinha, *Aña*, na tentativa de se igualar ao primeiro pai, criou o urubu; *Pa'i Kuara* criou o pindó⁷, árvore sagrada entre os Guarani, *Aña* criou o espinhento bocajá (*mbokaja*); o primeiro criou o besouro, o segundo a formiga cortadeira, contínua nas roças (*kokue*) kaiowa e guarani; *Pa'i Kuara* criou o lagarto tiú (*teju*), *Aña* criou a cobra (*mbói*). Por mais que se esforçasse, as obras do segundo não se igualavam às do primeiro.

Foi então que *Pa'i Kuara* criou o homem e *Aña* criou a mulher, mas esta com chifres, asas e rabo, marcando a desigualdade ontológica da criação de homens e mulheres humanos. *Pa'i Kuara* assoprou a última criação de *Anã* e retirou dela os três atributos vinculados ao universo animal e a fez humana, eliminando dela o excesso de alteridade. De *Aña* tornou-se *Kuña*, graças ao sopro de *Pa'i Kuara* que, desta maneira, concedeu-lhe sua alma *ayvukue*, a alma branda, “o sopro brotado (da boca)” (NIMUENDAJU, 1987, p.29), sua *ne'ẽ*, *ayvu*, palavra/alma, para confrontar com sua *asyigua*, a parte desassossegada, “uma alma animal” (IDEM, p.34), “o componente relacionado às paixões e desejos humanos, que predispõem as pessoas para assumirem comportamentos anti-sociais” (PEREIRA, 2004, p.201) que é sua marca da descendência primeira, *Aña*. As duas unidas “determinam o temperamento da pessoa em questão” (IDEM, p. 35). Na etnologia americanista, especificamente nos estudos amazônicos, o sopro e a reza “dá vida aos corpos” (BARCELOS NETO, 2008, p.64), assim como *Pa'i Kuara* fez com *Kuña*. *Aña* cria a mulher e, desta maneira, a vida social, a reprodução da sociedade.

⁷ Segundo Chamorro (2008, p.125) “O Ser Criador teria criado o mundo sob cinco palmeiras eternas, sendo que uma delas estava fincada a fonte de *Jasuka*, Nossa Verdadeira Mãe. Essa palmeira teria sido a primeira árvore a ressurgir depois do dilúvio.”

Tomo por alteridade as reflexões elaboradas por Eduardo Batalha Viveiros de Castro (2002) acerca da cosmologia dos Yawalapíti, “O Outro é o Próprio, e vice e versa. Como se estivéssemos diante destas duas proposições: todo modelo apresenta uma superabundância ontológica; toda superabundância é monstruosamente outra” (IDEM, p.31). Na cosmologia kaiowa e guarani, a primeira mulher humana é produzida em uma superabundância ontológica, expressada através do corpo: “é pelo corpo, seus afetos e seus estados que os seres se distinguem uns dos outros e se identificam como si mesmo” (IDEM, 35).

Alhures de reificar nestes coletivos étnicos relações não indígenas de gênero, não é possível deixar de recordar-se do mito da criação bíblica, a partir da narrativa sobre *Aña* e *Kuña*. A mulher, tentada pelo “demônio”, cede à mordida na maçã e torna-se ardilosa, traiçoeira por toda a eternidade mítica, um Outro, um afim ou inimigo real. A mulher kaiowa e guarani, herdeira de uma descendência perigosa, recupera constantemente a história de sua criação, de sua alteridade em relação ao coletivo.

Mulher, quando fala, pode ofender; é a desmedida, em virtude de sua alteridade radical, conforme apontaram os interlocutores e interlocutoras desta pesquisa. É possuidora de uma *ne’ẽ*, fala, palavra/alma, eminente e nem sempre privilegiada nas etnografias que tematizam estes coletivos étnicos ou pensadas sob a luz das teorias de gênero, ou mesmo, como foco de investigações mais aprofundadas que forneçam subsídios para uma percepção das relações de gênero kaiowa e guarani.

1.1.1. BREVE PANORAMA SOBRE AS KAIOWA E GUARANI NA ETNOLOGIA DOS POVOS FALANTES DE GUARANI – UM OLHAR PARA AS TEORIAS DE GÊNERO

Entre os Kaiowa e Guarani, é recorrente uma atribuição de referencial masculino e feminino, ritualmente, pela significação de dois instrumentos rítmicos, a *Takuara* e o *Mbaraka*. A *takuara* é feita de bambu e o *mbaraka*, feito de porongo. O primeiro instrumento trata-se de uma referência direta à figura da mulher indígena guarani e kaiowa. Conforme Chamorro (2008, p. 125), ela é o bambu “do qual se fabrica o bastão de ritmo das mulheres. A mulher, que “é” ou procede de bambu, é o meio pelo qual se expressa a palavra-alma.”

Sob a perspectiva de uma leitura de gênero descentrada de nossos mitos ocidentais e cristãos fundadores, pode-se correlacionar o bambu, não a Adão de onde provém Eva (HEILBORN, 2008[1993]), mas à potencialidade atribuída a algumas mulheres detentoras da alma e do poder de criação. Vale a remissão literal a esta interpretação das relações hierárquicas entre homens e mulheres em nossa sociedade, e não necessariamente nas tradicionais, a partir do mito bíblico de nossa criação, Adão e Eva, que Heilborn sustenta no clássico artigo de Louis Dumont “Vers une théorie de la hiérarchie”:

Em "Vers une théorie de la hiérarchie" (1979;397), o autor utiliza-se da narrativa bíblica de Adão e Eva (com destaque ao detalhe da costela) e do exemplo lingüístico presente em alguns idiomas do encompassamento da palavra mulher pela palavra homem para demonstrar o modo de condensação expresso em uma relação hierárquica. Em um primeiro nível, Adão e Eva são idênticos (ou partilham da mesma substancialidade - são humanos); no segundo nível, são distintos. Na subsunção do termo mulher ao termo homem explicita-se a dimensão do todo. A palavra homem significando a um só tempo humanidade e a parte, através da oposição do masculino ao feminino (IDEM, p. 55).

Ocorre que, entre as mulheres kaiowa e guarani, o manuseio do *mbaraka* está preponderantemente relacionado ao universo do xamã, e por isso, o instrumento pode ser manuseado pelas mulheres e homens xamãs. O Xamã é uma categoria corrente na etnologia indígena americanista, e aqui será utilizado em acordo com esta. Entretanto, entre os Kaiowa e Guarani de MS, outros termos são utilizados, como cacique para o líder espiritual, sendo nomeado, recorrentemente, aos homens de *ñanderu* e às mulheres de *ñandesy*, ou mesmo de rezador, com sua flexão de gênero.

Sua vinculação dá-se em torno dos heróis culturais míticos da cosmologia kaiowa e guarani. *Xamã* foi apresentado, na pesquisa de campo na *Paraguasu*, como o rezador que tenha vinculação a santos, sejam os católicos ou os precedentes das religiões afrobrasileiras. O feiticeiro adquire uma dualidade: bom – *porã*- e mal - *vai*, sendo este último vinculado à morte e em referência às religiões afrobrasileiras; é comum ouvir referências a “saravá” ou “macumba”, nestes casos. Refiro-me ao termo reza, pois assim

o chamam os Kaiowa, contudo, a reza é expressada em forma de canto, por isso utilizarei a forma reza/canto. Esta temática será aprofundada no último capítulo. Todas essas categorias se diferem de capitão ou líder, o que denota caráter político terreno.

É interessante perceber que o uso de instrumentos religiosos se dá para além do dismorfismo sexual; por mais que sejam relacionados a universos específicos, se abrem diante de uma condição/situação do sobrenatural, ou não humano. Há menos mulheres xamãs, em comparação com um número maior de xamãs homens existentes entre esses indígenas.

No caso da *Yvykuarusu/Takuaraty* há uma xamã e, pelo menos, três xamãs/homens. Este relato vai ao encontro da etnografia produzida por Deise Lucy Montardo (2002, p.38-50) em terras sul-mato-grossenses, acerca da iniciação de uma mulher no xamanismo e a presença do *mbaraka* em todo o processo para tornar-se uma xamã. Egon Schaden (1998) também aponta para a existência deste instrumento chamado de “*takuápu*” ou “*takuá*” e de seu manuseio realizado pelas mulheres (SCHADEN, 1974, p. 119-121), sendo apresentado como *takuapu* em Montardo (2002) e Izaque João (2011)⁸. Takuapu: *pu* = som, barulho, ruído; *takuapu* = taquara que faz barulho, que canta.

Para Graciela Chamorro (2008), diante da verificação de ser *Jasuka* um elemento feminino, a substância vital (vapor d’água, neblina, fumaça) responsável pela criação do universo, dos seres humanos, seres divinos e não humanos dos coletivos kaiowa e guarani, a estudiosa sublinha que “o fato de o instrumento portado pelos homens ser o emblema do poder mais destacado entre os Guarani, e não o das mulheres, faz supor que houve, na história do grupo, um momento de passagem de uma religião centrada na figura feminina para outra, centrada na figura masculina.” (CHAMORRO, 2008, p.127). É interessante sublinhar uma aproximação linguística verificada por Chamorro (2008): “é importante conferir a semelhança entre os termos “água” (*y, yy*) e “mãe” (*sy, shyy*) na língua guarani.” (IDEM, p.184), a “água”, como criadora do universo, e a “mãe”, como a responsável pela reprodução da vida social.

⁸ Izaque João ao lado de Tônico Benites são uns dos teóricos (em “nosso” sentido) indígenas da região da Grande Dourados/MS.

No intuito de enfatizar outros olhares possíveis na etnologia kaiowa e guarani, coloco em questionamento o termo religião guarani ou kaiowa, tal qual o cunhado na citação anterior por Chamorro, a partir de uma fala de um professor guarani da Terra Indígena Porto Lindo, em março de 2013, quando afirmou que “o que vocês [não indígenas] chamam de religião, nós chamamos de cultura”. Compartilho da percepção de ser o tratamento da cosmologia kaiowa e guarani como religião, um dos principais motivos do afastamento dos estudos kaiowa e guarani dos demais produzidos nas Terras Baixas da América do Sul.

Centrar-se nestas mulheres e na cosmologia kaiowa e guarani, sublinhar as vozes e as relações estabelecidas pela *Takuara* - levando em consideração que, quando se fala em gênero, fala-se em homens e mulheres, apesar de que, na história da Antropologia, especialmente da Etnologia Indígena, falar de mulheres e com mulheres, nem sempre foi a tônica do discurso - será o fio condutor deste estudo.

Na etnologia sul-americana, em geral, é possível perceber uma concentração na socialidade masculina, ou, aproximando esta proposição às considerações da antropóloga Marilyn Strathern (1995) sobre a produção e reprodução feminina, na não criação da “cultura” ou da “sociedade” por parte das mulheres (STRATHERN, 1995, p.316). Nesses estudos, as mulheres foram apresentadas majoritariamente vinculadas aos aspectos gerais da organização social, dos coletivos étnicos, quiçá pelo olhar e entrada em campo do próprio pesquisador/antropólogo.

Nas etnografias sobre os povos falantes de Guarani em Mato Grosso do Sul, as mulheres aparecem em breves momentos nas etnografias locais onde, na maioria das vezes, são percebidas em suas relações com os outros, nas descrições da vida social e nos aspectos cosmológicos. Isto pode ser verificado em Graciela Chamorro (1995), León Cadogan (1959), Egon Schaden (1974), Hélène Clastres (2007), Pierre Clastres (1990, 1995), Curt Nimuendaju (1987), Levi Marques Pereira (1999, 2004a, 2004 b, 2010, 2011), Antônio Brand (1997), Fabio Mura (2004), Bartomeu Melià (1987, 2008), Veronice Rossato (2002), Tônico Benites (2009) e Izaque João (2011). Poucos estudiosos debruçaram-se sobre a temática feminina kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul. Destes, Pereira (2008) discutiu em seu trabalho de pós- doutorado as relações de gênero e geração entre esses coletivos étnicos.

Pode ser encontrado em Vietta (2007) referências às mulheres nos aspectos gerais de sua etnografia e, em específico, ao *kuñagua ka'ú*, o ritual de transição relacionado à menarca das mulheres kaiowa na terra indígena Panambizinho, descrito em sua tese de doutoramento. A antropóloga também discute os dados e reflexões de Montardo (2002) acerca de sua descrição sobre as composições da música guarani, a partir do processo de iniciação ao xamanismo de uma interlocutora kaiowa em Mato grosso do Sul. Chamorro (2008) dedica um subitem da segunda parte de seu livro “Terra Madura” para tratar da temática, entremeada com a discussão “religiosa”.

A preocupação em estudar as mulheres dos coletivos étnicos de falantes de Guarani são presentes em bibliografias de outros cenários etnográficos, como os registros entre os Guarani Mbya, do sudeste e sul do Brasil. Isso pode ser identificado nos trabalhos de Pissolato (2007), Albernaz (2009), Prates (2009), Mendes Júnior (2009), Melo (2008), Mello (2009), Macedo (2009, 2011). Adentrar no mundo das diversas etnografias dos falantes de Guarani é deparar-se com um universo dissecado em vários momentos; é deparar-se com o desafio de trazer outros olhares para a etnologia destes indígenas.

Utilizo o termo mulheres sem ambicioná-lo enquanto categoria universalizadora. Dialogo com mulheres distintas entre si e entre nós, constituídas de experiências individuais, mas não descoladas do coletivo. Trata-se de formas possíveis de ser mulher no coletivo. Seria uma justificativa para a concentração na socialidade masculina decorrente do sexo do antropólogo, a de que homens falam com homens e mulheres com mulheres? Ou poderia ser, então, a assimilação da mulher nas narrativas cosmológicas de descaminhos da humanidade a “culpada inconsciente”? Ou ainda, a divisão ocidental setentista entre os domínios “públicos” e “privados”, “como uma ferramenta de discriminação analítica com potencial universalizador” (STRATHERN, 2006, p.126)?

Quando utilizo a categoria gênero, proponho extrapolar esta ordem e dualidade e, conforme sublinha Marilyn Strathern (2006, p.88) acerca das sociedades nas Terras Altas da Papua Nova Guiné, onde for possível, sugerir uma aproximação com as sociedades de falantes de Guarani, nas quais “[...] as formas da vida coletiva estão intimamente ligadas aos construtos de parentesco familiar. Mas isso é muito diferente

de sugerir que a vida pública (“sociedade”) seja a vida doméstica (“parentesco”) em maior escala.”

Entre os Kaiowa e Guarani, essa dualidade, a da vida pública e privada, não corresponde a realidade dos grupos, diante da “complementariedade” exigida nas relações, onde a vida social das mulheres compreende a dos homens, e o contrário também, e, de certa maneira, homens e mulheres são considerados “opostos equivalentes e assimétricos” (PEREIRA, 2008). É possível perceber isto, a partir da proposta de *Ore e Pavẽ*, apontada por Pereira, onde o *ore* remete ao universo feminino e o *pavẽ*, ao masculino ou, em suas palavras, “A maior parte do tempo a sociedade presentifica o princípio *ore*, o que faz da sociedade um ambiente feminino por excelência. O princípio *pavẽ* só eclode em lampejos esporádicos, fulgurantes, mas efêmeros: os rituais religiosos.” (PEREIRA, 1999, p.196).

Entre os Mebengokre é possível identificar relações próximas:

Na sociedade Mebengokre, a relação entre os sexos é assimétrica, mas não se pode simplesmente rotular as mulheres como subordinadas, oprimidas, ou dominadas, porque uma interpretação totalizante seria simplória ou insatisfatória. Dummont [...] refinou o conceito de hierarquia, definindo-o em termos de englobamento, o que permite conceber uma esfera ou uma lógica feminina como alternadamente englobando ou sendo englobada pela esfera ou lógica masculina[...] (LEA, 1994, p.86)

A concentração dos estudos em etnologia indígena a partir dos olhares masculinos, identificada também nos estudos amazônicos (BELAUNDE, 2005), sugere algo que sinaliza para a categoria de “gênero”, cuja principal significação me remete ao clássico artigo de Joan Scott (2012[1990]⁹), para quem se trata de uma categoria voltada à compreensão de como as relações de poder são produzidas a partir das diferenças postas no “sexo”. Se não, vejamos:

⁹ Advirto que faço menção ao artigo disponível na internet, face ao fato de suas traduções no Brasil serem de difícil acesso pelo leitor. Tive o cuidado de conferir o conteúdo veiculado no site da USP com aquele publicado em 1990 na Revista da UFRGS, Educação e Realidade.

Minha definição de gênero tem duas partes e várias sub-partes. Elas são ligadas entre si, mas deveriam ser analiticamente distintas. O núcleo essencial da definição baseia-se na conexão integral entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder. **As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre à mudança nas representações de poder, mas a direção da mudança não segue necessariamente um sentido único.** (IDEM, p.21). (grifos meus).

Gênero engendra relações de socialidade e sugere uma demarcação de “diferentes tipos de atuação (*agency*)” (STRATHERN, 2006, p.153). Partimos do pressuposto, tal qual Strathern (2006), da qualificação de “[...] sociais as espécies de relações que as pessoas estabelecem entre si, sua capacidade de influência e efetividade, as obrigações, restrições e poderes que essas interações determinam, então, [...] os homens e as mulheres surgem desses estudos, de maneira igualitária como atores sociais.” (IDEM, p.151).

Sendo “atores sociais” de maneira igualitária, não concebo a mulher kaiowa e guarani como um dado biológico naturalmente dado, ou igual a mim, pois os modos de vida, concepção da pessoa e “fabricação dos corpos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), são distintos em nossas sociedades.

A noção, por meio da qual deslizo ao longo desta dissertação, alia a que até aqui pontuei sobre a categoria gênero com aquela pautada na sexualidade como um *locus* produtor de saber-poder em termos *foucaultianos*. Em uma de suas reflexões sobre poder e corpo, Michel Foucault parece reiterar o que antes fora colocado como crítica às abordagens de gênero e quiçá feministas, em especial, no movimento de centrar a discussão no biológico/cultural, transpondo nossas visões ocidentais para sociedades outras, como as indígenas: “o poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. É a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico, orgânico” (FOUCAULT, 2001, p.148-149).

Entre os Kaiowa e Guarani, a teoria do gênero se apresenta a partir da existência de *Mba'ekuaa*, um terceiro vivente que existiu no primeiro mundo, traduzido em língua portuguesa como “aquele que tudo sabe”. Este ser é acusado do desequilíbrio entre o

Primeiro Pai e a Primeira Mãe, como veremos adiante, e traz à tona a ideia de uma suposta ignorância da paternidade dos heróis míticos deste coletivo étnico. A temática da ignorância da paternidade é elencada entre os temas clássicos da Antropologia e foi abordada em Edmund Leach (1971), Lévi-Strauss (2011) e Marilyn Strathern (1995). Aqui, neste texto, percebo homens e mulheres, tal qual o proposto por Pereira (2008), como “opostos equivalentes e assimétricos”, e a mulher, *kuña*, como a personificação da alteridade e, por vezes, o excesso dela, *Aña*.

A concentração dos estudos etnográficos a partir da socialidade masculina é o gancho e o gargalo para as teorias de gênero na Antropologia, bem como a possibilidade de percepção de um conceito nativo sobre as relações de gênero. A alteridade está imbricada na condição de ser mulher entre os Kaiowa e Guarani. Esta reflexão foi fundamentada a partir dos dados etnográficos formulados na pesquisa de campo realizada com interlocutores e interlocutoras da área indígena *Yvykuarusu/Takuaraty*, principalmente no tocante à cosmologia, ponto fundamental neste trabalho e que foi verificado, *a posteriori*, nas demais terras e acampamentos indígenas por onde circulei, já mencionado na introdução deste trabalho. Desta forma, é importante destacar e qualificar quem foram as mulheres e os homens interlocutores, bem como o seu cotidiano, as pessoas e o entorno do mundo humano e não humano, e que têm suas vivências e discursos registrados do início ao fim deste trabalho.

1.2. MULHERES, PARENTES E COTIDIANO NA YVYKUARUSU/TAKUARATY

A circulação de dados etnográficos que havia presenciado entre os Kaiowa e Guarani em MS, durante minha vivência entre estes, fez com que focalizasse a investigação em uma das áreas indígenas para a realização da pesquisa de mestrado. Quando cheguei a *Yvykuarusu/Takuaraty*, a área escolhida como cenário etnográfico deste estudo, conhecia somente Jacy e Huto, dois professores guarani. Foi a eles que recorri para poder adentrar a esta terra indígena, predominantemente kaiowa, durante minhas idas para lá, que coincidiram com as férias escolares de julho e dezembro de 2011 e de dezembro de 2012.

No dia a dia, percebi que, na casa dos Guarani onde permaneci, todas as mulheres e homens desenvolviam atividades específicas. Observei algumas diferenças dos vizinhos kaiowa; o fogo aceso dentro da casa dos Kaiowa se contrastava com o fogo no quintal da parentela guarani. Foram percebidos três grupos familiares da parentela guarani, na *Yvykuarusu/Takuaraty*, todos oriundos da aldeia Pirajuí, também em Paranhos, local onde moram, predominantemente, indígenas Guarani.

Segundo relatos vivenciados no coletivo, essas famílias foram convidadas a entrar na luta pela terra *Yvykuarusu/Takuaraty*, num período em que *Yvykuarusu* ainda não era homologada e *Takuaraty* ainda não era reconhecida e estava em processo de reivindicação pelos indígenas. Vieram para contribuir com a educação escolar indígena na época do capitão Pancho Romero, conhecido pela sua participação e atuação em reivindicações de terra, despejos e retornos para esta área, em meados dos anos 1980. Mesmo vivendo junto aos Kaiowa há, aproximadamente, duas décadas, os Guarani desta área se autodenominam enquanto tal, reforçando suas especificidades étnicas, mas reafirmando um “parentesco” entre eles.

As famílias guarani se concentram ao redor da escola, dentro dos limites das trincheiras, como também algumas famílias kaiowa. Neste espaço, a sede ou o centro da aldeia, o acesso a bens públicos como água encanada e energia elétrica, é mais recorrente do que nos lugares mais afastados, a periferia ou os fundos da aldeia, onde se concentram a maioria dos Kaiowa. Segundo Pereira (2004), acerca do sistema Kaiowa, a opção pelo lugar para fixação de residência se dá pelos seguintes fatores:

- a) A fertilidade dos solos nas proximidades, onde possam implantar as roças; b) localização de água corrente ou nascente de água potável; c) proximidade das áreas de caça e pesca; d) o espaço ser habitado por espíritos benéficos ou hostis ao convívio próximo das pessoas; e) relações de vizinhanças entre fogos e parentelas; f) bem como aspectos estéticos do relevo e da vegetação. (Idem, p.196)



Figura 13 Casa Guarani



Figura 14 Casa Kaiowa

As diferenciações no modo de ser e de viver destes coletivos são, por vezes, aprisionadas a um generalismo étnico inexistente, onde a possibilidade do englobamento linguístico é ampliada para os demais aspectos culturais dos falantes de Guarani. É preciso, para maior precisão nos dados, detalhar cada interlocutora, sua parentela (os diagramas de parentesco estão disponíveis no anexo 1) e situações do cotidiano, fundamentais para o exercício da vida social nestes coletivos étnicos.

1.2.1. JACY E SUA PARENTELA

“Aqui todo mundo é parente”, disse-me certa vez Jacy, justificando a presença e a permanência de sua parentela guarani nesta área. Fui acolhida na casa de Jacy, em seu grupo familiar, seu “fogo doméstico”, durante as minhas estadas para a pesquisa de campo. O “fogo doméstico”, *Che Ypyky Kuéra*, é uma categoria nativa de organização social cunhada por Pereira (2004) que aponta para a importância do fogo e revela aspectos da organização social kaiowa, sendo descrito da seguinte maneira:

O fogo constitui a unidade sociológica mínima no interior do grupo familiar extenso ou parentela, composta por vários fogos, interligados por relações de consaguinidade, afinidade ou aliança política. O pertencimento ao fogo é pré-condição para a existência humana entre os Kaiowá. O fogo prepara os alimentos, protege contra o frio e em

torno dele as pessoas se reúnem para tomar mate ao amanhecer e ao anoitecer. (PEREIRA, 2004, p.51)

O “fogo doméstico” de Jacy é formado pelos seguintes Guarani: a mãe Aquime, merendeira da escola; o pai, Otavio, trabalha em casa e na roça e foi capitão por treze anos no passado desta aldeia; a irmã solteira, Kelly, começou a formação de professores no Curso Normal Médio *Ára Verá* – Formação de Professores Guarani e Kaiowá e, atualmente, cursa a Licenciatura Intercultural Teko Arandu a outra irmã solteira, Jaine, é estudante do Ensino Médio; e o irmão solteiro, Tarçon, estuda no Ensino Fundamental. Jacy é solteira, trabalha como professora na escola indígena local e se graduou em Ciências da Natureza, pela Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu no início do ano 2013.

Além destes, há duas irmãs casadas moradoras em fundos de fazendas, onde seus respectivos “maridos” são empregados, ambas na cidade de Paranhos, MS. Uma delas, a mais velha, é Abigail, graduada em Matemática, na mesma instituição que sua irmã Jacy, e a terceira filha, Dina, trabalha em casa e, como Abigail, está sempre na casa da mãe com a família. Dina e Abigail têm um filho cada.

A parentela de Jacy é composta, na *Paraguasu*, por mais dois irmãos casados de seu pai. Um deles é Huto, o tio, graduado em Linguagens também pela licenciatura intercultural indígena Teko Arandu e professor na escola indígena. Sua esposa, Analiza, é uma paranaense não indígena; vieram juntos para a *Paraguasu* há quase vinte anos atrás. Analiza é professora junto com Huto e são pais de Kesley. O segundo tio de Jacy é o técnico em enfermagem Cláudio, casado com a kaiowa Noêmia, e pai de duas crianças.

Percebe-se que, entre as mulheres casadas desta casa, houve duas replicações de casamento: Abigail casou-se com um Kaiowa, replicando seu tio paterno Cláudio, casado com uma Kaiowa, enquanto Dina casou-se com um homem não indígena, tal qual seu tio paterno Huto, casado com uma não indígena. As mulheres da casa de Jacy – a mãe e as três filhas – se dividem no serviço interno que se constitui na limpeza da casa e do terreiro, lavar a roupa, cuidar do bem estar dos irmãos e do pai, sendo que a mãe

contribui, principalmente, na alimentação, na colheita dos alimentos produzidos na roça e na feitura dos mesmos, mas com o auxílio das meninas.

Este retrato da domesticidade e das práticas cotidianas (OVERING, 1999) percebido entre as mulheres kaiowa e guarani pode remeter às concepções restritas de gênero, circuladas nas sociedades ocidentais, mas é possível recordar-se que, na antropologia, os fazeres femininos, enquanto parte do lugar socialmente ocupado por mulheres, são construções culturais. Pereira (2011) pontua que a mulher, na figura da mãe, é o “principal sustentáculo dessas sociedades”:

A mãe indígena é produtora, geralmente muito envolvida nos cuidados com as lavouras, cujo trabalho de derrubada, limpeza e plantio normalmente é realizado pelos homens. Também atua na coleta de frutos e outros recursos existentes no ambiente. A mãe indígena controla o processamento de alimentos, que se realiza no fogo culinário. Controlar o fogo lhe dá a prerrogativa de alimentar os membros de sua família. (IDEM, p.2).

Em uma análise etnocêntrica é fácil recuperar as ideias difundidas e superadas, de uma “opressão universal”, a partir da qual são destinados às mulheres trabalhos “considerados” de prestígio menor. Porém, nas sociedades indígenas Kaiowa e Guarani, os espaços ocupados pelas mulheres são tão produtores de prestígio quanto os ocupados pelos homens, pois o “papel da mulher é de suma importância na organização da parentela” (IDEM) e para o cotidiano dos Kaiowa e Guarani.

A “prerrogativa de alimentar” (PEREIRA, 2011) o grupo é atribuída às mulheres/casadas/esposas/mães e sugere uma nutrição do corpo, a constituição da corporeidade e, de certa forma, o controle dos interditos alimentares, pois são as mulheres que cuidam destes aspectos durante os momentos de transição (rituais), bem como a “chefia” do “fogo doméstico” (PEREIRA, 2004). Alimentar pressupõe um conhecimento acumulado, pois quem nutre tem um papel fundante, além do que as conversas domésticas incluem as opiniões e as sugestões das mulheres aos líderes: “a mulher tem o direito e, em certo sentido, a obrigação de se envolver em todos os assuntos que dizem respeito à vida de seu marido e filhos.” (PEREIRA, 2008, p.189).

Jacy e Aquime trabalham fora de casa. Suas irmãs são responsáveis por parte dos afazeres domésticos em suas ausências. Jacy possui certa autoridade sobre as irmãs mais novas, especialmente nestas situações. Orienta as meninas a realizarem as atividades domésticas, aconselha-as no campo profissional e afetivo e media os desejos dos irmãos com os pais e vice-versa; é uma espécie de confidente. Ela não está satisfeita com sua situação de mulher solteira e com a autoridade que lhe é familiarmente atribuída em relação às irmãs; questiona o porquê de não poder dar conselhos às crianças, mas a obrigação de dá-los às irmãs mais novas.

Ser solteira é estar numa situação em que é preciso lidar com a cobrança da sociedade do entorno e da família. Houve uma situação de lhe chamarem atenção por dar conselhos às crianças, pois, “não tem filhos, não tem a experiência”, não está autorizada a falar, a circular a palavra. E para ter filhos, segundo o *Teko Katu*, é preciso casar e construir outros fogos, interligando parentelas e as fortalecendo..

O *Teko Katu* é, segundo Melià *et al* (1998), acerca dos *Pai-Tavyterã*, um conjunto de relações que compõe o “auténtico y verdadero modo de ser” (IDEM, p.102). O *Teko Katu* está interligado reciprocamente com o *Teko Marangatu*: “el modo de ser religioso [...] relación directa con lo divino [...] la reproducción, la imitación, el reflejo del modo de ser de los dioses” (IBIDEM). Ao *Teko Marangatu* e ao *Teko Katu* está ligado o *Teko Porã*, “el teko porã viene configurado por cuadro de virtudes, ante todo sociales, pero que rigen también los comportamientos individuales.”(IDEM, p.103).

Mélia *et al* afirmam que o *Teko Porã* assim como o *Teko Marangatu* podem ser compreendidos como um dos componentes do *Ñande Reko*, “nuestro modo de ser” (IDEM, p.105), ou ainda, o “*Ñande Reko* pone de relieve este aspecto de diferenciación cultural, que incluye un tipo especial de organización cultural, un lengua y un lenguaje propio [...]” (IBIDEM). Entretanto, destaco que, ao utilizar os conceitos de Melià, compreendo-os enquanto modos de socialidade, onde o conflito é fundamental para a vida social, para a alteridade.

Aquime, a mãe das meninas guarani, enfatiza que, antes do nascimento de Tarçom, o filho mais novo, as pessoas na aldeia comentavam pejorativamente o fato dela ter cinco filhas meninas, por haver uma recorrência na preferência, à época, por filhos homens. As pessoas falavam que filha mulher só “daria trabalho”. Zombavam de sua condição de mãe de mulheres, lhes diziam que iria morrer sozinha, pois não possuía filhos homens. Seria obrigada a doar as filhas mulheres para, quem sabe até, outros fogos estranhos,

que “não eram parentes”. Esta afirmação se contrapõe à percepção de Pereira (2004); segundo ele, há recorrência uxori-local na produção do parentesco, pois quando uma filha se casa, o sogro ganha um agregado, mas quando o filho se casa, ele “perde” um filho em casa. Desta maneira, o homem gera descendentes, e a mulher os gera para o homem.

Entre os Guayaki do Paraguai, registrados por Clastres (1995), essa preferência de gênero também é operada; em relação a isto, Clastres observa que tal preferência não condiz no campo afetivo, porém, “o gênero de vida desta tribo é tal, que a chegada de um futuro caçador é acolhida com mais satisfação que a de uma menina.” (CLASTRES, 1995, p.13). Quando Aquime se casou, sua mãe lhe pediu uma filha, para que ficasse em seu lugar; ela não concedeu o que sua mãe lhe pediu.

Os homens sofrem com a condição de tornarem-se pais somente de filhas mulheres, pois “os filhos homens são companhia do pai, as meninas da mãe”. Isto possibilita um diálogo com os estudos amazônicos, especialmente com Belaunde (2005), em suas reflexões sobre a produção das relações de gêneros nas Terras Baixas da América do Sul, no tocante à autoprodução dos gêneros, que sublinha, a partir de seus registros etnográficos, que os homens produzem filhos, enquanto as mulheres produzem filhas (BELAUNDE, 2005, p.17).

Em contrapartida, Aquime sublinhou que, mesmo antes de ter um filho homem, não se incomodava de ter filhas mulheres, valoriza o fato de as meninas estudarem o ensino superior, como modo de atestar a valia destas mulheres perante os comentários de outrora. Estudar e adquirir conhecimento intercultural sugere um *status* de prestígio dentro deste coletivo. É possível observar, ao menos no caso dos cursos de formação de professores indígenas, onde Jacy e sua irmã Abigail foram cursistas, que as pessoas que lá participam acabam por adquirir um suposto prestígio, e, então, por vezes questionado, mediadores de conhecimentos indígenas e não indígenas. Trata-se de uma situação prestigiosa para a mãe e para o pai ter as filhas cursando a universidade, e todas as demais no mesmo caminho, ou melhor, construindo outros caminhos de/para mulheres, guarani e kaiowa; estas últimas, a maioria desta área indígena, mantém relações de reciprocidade com as mulheres guarani.

1.2.2. ODÍLA E SUA PARENTELA

Entre as casas kaiowa, obtive maior circulação na do então capitão Ubaldo, Kaiowa que lidera o coletivo e é estudante da Educação de Jovens e Adultos na cidade, juntamente com sua esposa Odíla.

Odíla se divide entre a família, os cuidados com a casa, a roça e o pátio, os jogos de futebol, as aulas, em que é discente junto com o marido na cidade e o trabalho de merendeira na escola indígena. Está casada com Ubaldo há quase dezoito anos e tem três filhos. Eram quatro, conforme assinalou certa vez em uma de nossas conversas, mas o seu primeiro filho, aos oito meses de idade, morreu afogado, numa fatalidade, brincando com um parente no rio – no “maldito Yguatemi¹⁰”.

O treinador do time de futebol feminino, em que Odíla é jogadora, é o próprio capitão Ubaldo. O pai de Odíla é Rafael, então vice-capitão e liderança antiga kaiowa na *Yvykuarusu/Takuaraty*. A mãe de Odíla, Izabel, é casada com Rafael e eles moram juntos. Izabel é parteira e conhecedora dos remédios do mato, respeitada por ter curado “coaió virado¹¹”, uma doença de infância de muitas crianças, e por ter feito a maioria dos partos naquela aldeia.

Em Paranhos, na *Yvykuarusu/Takuaraty*, identifiquei que as mulheres mais velhas, como Izabel, casadas com lideranças político-religiosas, também exercem funções similares, acumulando ainda atividades de parteiras e conhecedoras dos remédios do mato (para os problemas físicos e os que trazem tristeza aos Kaiowa e Guarani) e de reza/canto específica para tratar doenças. Recordo-me dos postulados de Pereira (2011b) acerca da mulher kaiowa (2011), a partir dos quais o antropólogo destaca que as mulheres de articuladores de parentelas acabam por ocupar espaços de prestígio, “geralmente a esposa do articulador é também articuladora política, além de parteira, e líder religiosa.” (IDEM, p.2).

¹⁰ Referência a como o Forte do Iguatemi tornou-se lembrado na história paulista na época do então governador Martinho Lopes de Saldanha, 1775. O Forte teve esse nome, em decorrência do rio; tomo esta referência, fazendo uma analogia ao rio.

¹¹ No último capítulo este tema será aprofundado.

Circulei no “fogo doméstico” do pai de Rafael, avô de Odíla, conhecido como Nenito, um Kaiowa que vive com a esposa Minguela¹², mulher kaiowa que, por estar adoentada, na época da pesquisa, o impedia de realizar os afazeres do cotidiano – como a produção dos artesanatos, como as cestarias, utilizadas predominantemente pelas mulheres (CHAMORRO, 2008, p.124) - que lhe exigiam um tempo maior fora de casa, pois era preciso buscar a matéria prima no mato e sua ausência deveria ser comedida, pois ele é quem “cuida” de sua mulher doente.

A mãe do capitão Ubaldo é Juliana, Kaiowa que mora “sem” o marido e lidera os cuidados de sua casa e pátio. Ostenta uma grande roça que insiste em lembrar que fez sozinha, com a reza/canto destinada à fertilidade das sementes e ao plantio. Sua casa, em minha primeira ida a campo, localizava-se frente à casa de Ubaldo, a menos de 10 metros de distância.

Atualmente, encontra-se morando nas proximidades da escola. A mudança se deu em decorrência da mudança de uma filha, Cida, para outra área indígena, acompanhando o marido professor; então ficou com a casa e os netos sob sua custódia. O pai de Ubaldo é Orides, Kaiowa, que se diz casado com Juliana e sua irmã Francisca¹³, que também cuidava dos serviços domésticos, incluindo o pátio e a roça, de maneira solitária, já que o marido estava adoentado.

Na literatura etnológica kaiowa de Mato Grosso do Sul encontra-se referência sobre a poliginia sororal – do casamento de um homem com duas irmãs tal qual o elucidado –, em Vietta (2007, p. 449), Mura (2006, p.143, 145), Melià *et al* (2008, p.255) e em Pereira (1999, p.82-83), que identifica o mesmo caso de poliginia sororal nesta área, na década de 1990. Para este antropólogo, o caso se apresentava de maneira “aparentemente harmoniosa” entre as mulheres e sem “sinais evidentes de hierarquia”.

No caso por mim observado, o Kaiowa apontou a contínua existência de seu casamento com as duas irmãs, moradoras em casas separadas a, aproximadamente, dois quilômetros de distância uma da outra. Entretanto, a irmã mais velha, Juliana, conta que

¹² Minguela faleceu nos meses finais desta pesquisa. Circula a ideia no coletivo de que morreu por doença, mas Nenito afirma que foi feitiço, pois suas roupas, após sua morte, viraram brasas e cinzas no contato com a luz solar.

¹³ Francisca foi assassinada no decorrer desta pesquisa sob a acusação de feitiçaria. O caso ainda está em tramitação na justiça, mais sobre o assunto ver anexo 2.

“se separou um pouquinho”¹⁴ do marido, porque a irmã mais nova, Francisca, “teve mais filhos com ele do que ela”. Isso é narrado, por vezes, em tom de lamento, sugerindo que as hierarquias estão postas e a harmonia em desequilíbrio. O sororato é apontado como parte do modo de viver, modo de contrair matrimônio do “Kaiowa antigo” (PEREIRA 1999, MURA 2006, VIETTA 2007).



Figura 15 Orides segurando o *mbaraka* em nosso primeiro encontro

Orides e Francisca são os pais de Julinha, professora kaiowa da educação básica na escola indígena. Julinha é cursista do Normal Médio Ara Vera e jogadora titular do time de futebol oficial da *Yvykuarusu/Takuaraty*. Esta foi a última interlocutora que conheci, na segunda estada para pesquisa de campo. Encontramo-nos no jogo de futebol, dentro do ônibus escolar, no caminho para o jogo de futebol, que ocorrera na cidade e na escola

¹⁴ Juliana lamenta o ocorrido com sua irmã, repetindo, com frequência, que “deu seu marido para a irmã mais nova e veja o que aconteceu.” Afirma que não está mais casada com ele, pois sua filha Cida, solicitou, antes de Francisca morrer, que parassem de brigar pelo pai. Atualmente, após a morte de Francisca, Orides mora com os filhos na casa de Ubaldo; Juliana sente muito pela situação.

indígena. Então, ao seu convite, fui conhecer sua casa, que se localizava, à época, na última parada do ônibus escolar, a poucos quilômetros do final demarcado da aldeia.

1.2.3. GERMANA E SUA PARENTELA

Germana é uma velha kaiowa parteira, habilidosa no trato com os remédios do mato, atualmente convertida para a igreja evangélica, como fez questão de frisar em vários momentos durante nossas conversas, decisão tomada após uma decepção com um xamã local. Sua parentela é composta por filhos, genros, noras e netos. Um dos filhos de Germana, Mateus, mora a poucos metros da casa da mãe com sua esposa e filho, e é o responsável pelo funcionamento da caixa d'água da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), que abastece a localidade. É um dos poucos espaços interculturais (a SESAI é uma instituição não indígena que contrata agentes indígenas) de trabalho que há na aldeia.

Na Terra Indígena *Yvykurusu/Takuaraty* é possível verificar a presença de agências públicas, que se pretendem espaços interculturais, como a FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), atual SESAI (Secretaria de Saúde Indígena), através do Posto de Saúde, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), a Secretaria do Estado de Educação (Curso Normal Médio *Ara Vera*), a Secretaria Municipal de Educação (Escola), a Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD (Licenciatura Intercultural *Teko Arandu*), bem como a presença constante de missionárias/os que visitam este coletivo, o que pode ser percebido através de igrejas evangélicas e da proximidade da Missão Alemã Kaiowa, localizada nos fundos da área indígena Pirajuí, numa área demarcada fora dos limites territoriais da reserva.

Todas às vezes que fui até Germana, ela se preocupou em mostrar-me a sua produção na roça ou ainda presentear-me com algum produto de sua roça, que ela mesma plantara e colheira, como melancia e batata-doce. Era comum chegar à sua casa e encontrá-la na roça, localizada aos arredores da morada. A prática da agricultura para produção de alimentos é histórica entre os Kaiowa e Guarani, assim como a participação feminina, que pode ser identificada em todas as casas onde convivi, ou ainda, nas práticas cotidianas descritas pelas demais interlocutoras. As roças recebem o nome de *kokue*.

Pereira (2004, p.200) afirma que “A agricultura é a atividade econômica mais importante na economia tradicional guarani. É ela que garante o suprimento constante e seguro de alimento durante todo o ano, se constituindo numa especialidade praticada desde tempos remotos”.

No *ymaguare*, tempo de antigamente, as roças eram cultivadas em espaços distanciados da casa, mas em seus arredores, pois, se o lugar fosse bom para morar, também o era para produzir alimentos (PEREIRA, 2004). As roças contribuíam com a nutrição da parentela, sob responsabilidade da mulher, cabeça do “fogo doméstico”. Os alimentos oriundos das práticas agrícolas têm um alto valor cultural, pois trata-se do resultado de um esforço humano acrescido de um conjunto de técnicas, sob orientação de um sistema de valores (PEREIRA, 2004). Isto ocorre porque “sua produção é fruto da ação planejada e intencional, distinguindo-se do alimento recolhido na floresta, cuja existência independe de ação humana. O produto agrícola é social e culturalmente construído na medida em que depende da cooperação planejada e duradoura entre as pessoas e entre elas e as divindades.” (PEREIRA, 2004, p.201). O antropólogo ainda sublinha que,

Grande número de espécies é cultivado pelas mulheres. Também uma quantidade importante do trabalho na roça é por elas executado, o que representa uma sobrecarga de trabalho, considerando a sua responsabilidade pelos cuidados e manutenção do fogo culinário, envolvendo ainda, atividades de recolher e preparar os alimentos, cuidar das crianças, lavar roupas, etc. A dedicação da mulher a lavoura está ligada a proeminência gozada pelo fogo que dispõe de uma roça suficientemente grande para prover fartamente de alimentos seus integrantes e eventuais visitantes. O prestígio da mulher é proporcional ao fogo que mantém e organiza, isto também é verdade para os homens, mas a mulher parece estar sempre mais preocupada com o tamanho e a qualidade da roça, ela vive praticamente entre a casa, o pátio e a roça, enquanto o marido possui maior mobilidade espacial e se dedica mais intensamente a outras atividades econômicas. Fora destes espaços, a mulher kaiowá só deve sair sem a presença do marido para visitar a casa de parentes próximos, desde que não morem muito distantes, e sempre acompanhada dos filhos. (PEREIRA, 2004, p.204,205)

Germana é viúva, se divide entre os afazeres de casa, pátio e sua roça, em seu dia a dia. A Kaiowa destaca que, na atualidade, é órfã de pai e mãe, mas recorda-se da época

em que vivia com a mãe e o marido e que não usavam nem o sal, nem o sabão. Comiam os cultivos agrícolas e a carne dos bichos do mato, mas ressaltou, em determinado momento de nossa convivência, que a instalação de latifúndios na região é a responsável pela diminuição da quantidade de cultivos tradicionais, remédios e animais do mato, como o macaco, a cotia e o tatu. Afirma que a diminuição na utilização dos remédios do mato pelas mulheres e homens mais novos é uma consequência do aumento da oferta e procura de agências públicas de saúde. Esta preferência se dá, segundo a Kaiowa, porque os mais novos desconhecem, em virtude dos processos históricos, os benefícios que estes remédios e alimentação podem proporcionar.

1.2.4. JUSSARA E SUA PARENTELA

Num dia de festa na casa de Huto, quando comemoravam o seu aniversário e o da sua sobrinha Abigail, irmã de Jacy, conheci Jussara e suas três filhas.

Jussara é uma Kaiowa jogadora de futebol¹⁵ no time da aldeia, estudante de Educação de Jovens e Adultos na cidade, cuida da casa, do pátio, da roça e das filhas. Casada com um Kaiowa e mãe da pequena Elaine, menina que estuda na Educação Infantil da escola indígena, e de outras duas crianças pequenas.

Sua filha Elaine se diz herdeira dos ensinamentos do *ymaguare* que a avó falecida dominava. Aprendeu a manusear as ervas medicinais, a fazer flechas com determinadas madeiras de árvores que, quando cortadas, podem ser jogadas na água para o “peixe adormecer” e ser mais facilmente fígado, dentre outras atividades.

Esta madeira que “adormece os peixes” é conhecida como timbó. Quando cortado, dispõe de uma substância leitosa proveniente da “carne” de sua madeira. Na cosmologia dos falantes de Guarani, há uma referência ao timbó como oriundo do *Kurupi*, que é um ser sobrenatural possuidor de um pênis gigante amarrado ao corpo, especificamente em sua cintura, e, quando desamarrado e lavado no rio, após relações sexuais nem sempre consensuais, polui as águas e mata os peixes, numa íntima ligação ao ato de jogar o

¹⁵ Há uma recorrência das mulheres indígenas kaiowa e guarani serem jogadoras de futebol, e de ser uma forma de socialidade respeitada por todos.

timbó na água e à dormência dos peixes como efeito, apontando para a produção do cotidiano em congruência com as realizações cósmicas.

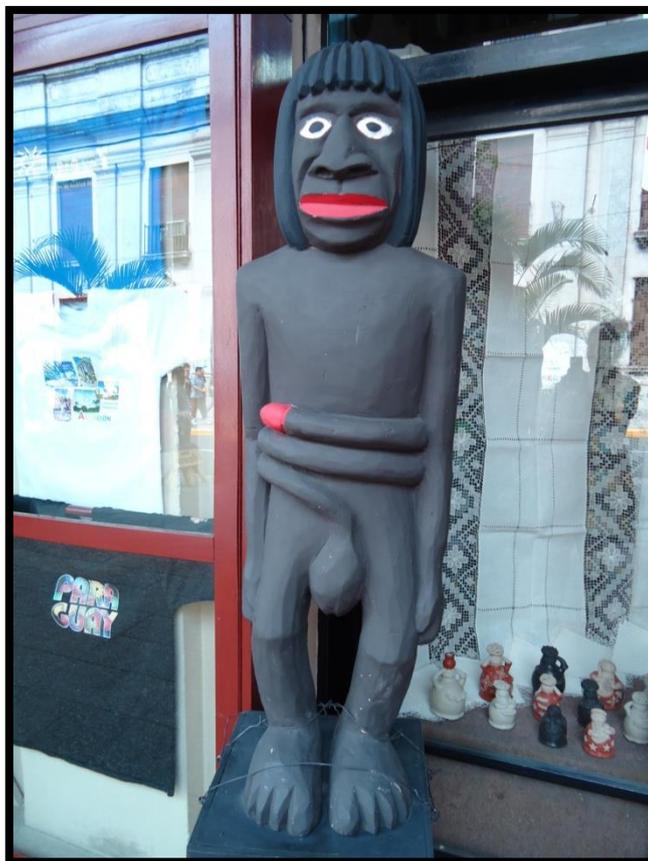


Figura 16 Foto do Kurupi, ser sobrenatural que figura na história da origem do vegetal timbó, presente na cosmologia dos falantes de Guarani. Assunção, Paraguai, setembro de 2012.

A menina Elaine divide-se entre as atividades domésticas e as atividades escolares e conta que a avó, antes de falecer, também deixou uma planta para cada neto. Quando a mãe está ausente, as responsabilidades de Elaine aumentam, sugerindo a autonomia e o autocuidado que estão envolvidos nos processos de criação das crianças kaiowa (PERREIRA, 2010).

1.2.5. CELESTE E SUA PARENTELA

Outra parentela frequentada foi a de Celeste, uma xamã kaiowa. Celeste é casada com Ramon e mora há, aproximadamente, dois anos nesta área, depois de deixar a área indígena *Arroyo Kora*¹⁶, alegando dificuldades com a falta de água e luz. Conheci Celeste, anos antes em *Arroyo Kora*; deparar-me com ela em *Yvykuarusu* foi um bom reencontro.

A xamã explicou que a mulher “é um elemento quente, ela é alterada, quando abre a boca sai sempre uma verdade que pode ofender alguém”. É preciso tomar cuidado ao falar para não “machucar as pessoas, atingir, o que fala acontece”, ela é *ñaña*. Dediquei a Celeste o último item deste capítulo, e suas ponderações foram de grande valia para este trabalho.

O que há de mais recorrente entre essas parentelas, a partir da percepção da domesticidade e as atividades do cotidiano, descritas acima, é a língua falada, resguardando todas as especificidades de suas variações. Viveiros de Castro (1987, p. xviii) sugere que a língua é uma possibilidade do “*locus* da “perseveração do ser Guarani”. Concebo este ser Guarani, destacado pelo antropólogo, não de uma maneira idealizada, romantizada, mas no tocante ao seu movimento e dinâmica cultural, bem como pela produção e circulação de seus conhecimentos singulares, que são, muitas vezes, mal percebidos pelo olhar ocidental.

Enfim, as mulheres kaiowa, como Julinha, Jussara e Odila, são jogadoras do time de futebol; Jacy, Julinha, Aquime, Kelly e Odíla trabalham na escola; Izabel, Germana, Juliana e Francisca são conhecedoras dos remédios tradicionais e parteiras; e Celeste é a xamã reconhecida pelo coletivo, pela sua potencialidade xamânica e práticas rituais. Todas mantêm relações sociais entre si e compartilham, no dia-a-dia, atividades conjuntas, como o jogo de futebol, o trabalho, atividades educativas, ritualísticas e profissionais. Parte das interlocutoras são mulheres casadas e a outra parte é

¹⁶A Terra indígena *Arroyo Kora*, homologada, mas suspensa temporariamente, contém uma população de 545 moradores, das etnias guarani e kaiowa, em Paranhos, MS.

composta por mulheres solteiras, como foi destacado em suas apresentações. Este dado é de grande relevância na vida social kaiowa e guarani e implica em alguns rearranjos e posturas específicas no/para o coletivo. Este é um tema que necessita de maiores reflexões, que inicio a seguir.

1.3. MULHERES CASADAS, MULHERES SOLTEIRAS

Novos arranjos na organização social kaiowa e guarani são apontados como fruto do contato e de demandas oriundas deste, relacionados ao contexto sócio-histórico vivenciado pelos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. Não é possível pensar os guarani e Kaiowa na contemporaneidade sem levar em consideração suas relações com as sociedades envolventes, principalmente, as não indígenas. Os registros da etnologia em MS mostram as transformações nas relações de gênero como processos culturais relacionados a essa historicidade. Os rearranjos, referem-se, principalmente, às categorias de mulheres casadas e solteiras e suas implicações atuais nos coletivos étnicos em questão.

As mulheres indígenas são parte componente dessas transformações sociais. Enquanto Schaden (1998) sublinhou, no século passado, a cultura guarani como “marcadamente masculina”, Pereira (2008) afirma que os homens kaiowa são “condenados à dependência” do “fogo doméstico” controlado pelas mulheres. Neste, as mulheres casadas lideram o controle, principalmente a partir da prerrogativa contida no poder de “nutrir” o grupo familiar. Pressupõe-se que quem nutre possui um conhecimento acumulado, como a maturidade expressada por um *tamoi* e uma *jari*, um casal de avós. No entanto, as mulheres solteiras indicam para uma nova categoria que sugere transformações/rearranjos na organização social Kaiowa e Guarani.

Etnografias como a de Schaden (1998), realizada no início do século XX, apontam para a cultura guarani, de maneira geral, como “marcadamente masculina”, uxorilocal (o matrimônio pressupõe a vinda do genro para a casa do sogro), onde é o homem o “articulador da parentela” (PEREIRA, 2004), sendo esta extensa e composta por parentes consanguíneos e afins. Entretanto, a parentela é dependente da existência do “fogo familiar”, que está sob a égide da mulher casada, da esposa, da mãe –

preferencialmente gorda, forte e sábia (PEREIRA, 2004). Pereira (2004) sublinha que a uxori-localidade é uma política de produção da parentela e da sociedade, onde o casal (pai e mãe) e filhas significam mais genros.

O casal é portador de prestígio perante o grupo, pois, nas palavras de Jacy, “o homem não presta sem mulher, para ele significa a mulher em casa, pois ela é muito forte; casando eles têm mais força”. A importância do casal é uma herança cósmica, do Primeiro Pai e da Primeira Mãe, e aos Kaiowa e Guarani, é uma obrigação seguir e “imitar” o exemplo dos deuses, no caso, formando um casal. A conjugalidade, como um modo ideal datado dos tempos míticos é bastante apreciada entre estes indígenas, assim como, a composição de um “fogo doméstico” formado preferencialmente por um casal, o que sublinha a necessidade da complementariedade nas relações sociais estabelecidas. Entre os Mbya, Elizabeth Pissolato afirma que “a figura do casal parece ocupar um lugar privilegiado, por ser o lugar por excelência da definição de habilidades distintas – generizadas –, que se põem em relação e se complementam na produção e reprodução da vida social” (IDEM, 2012, p.99).

A conjugalidade adquire grande importância na vida social dos Kaiowa e Guarani. Este é o fator que dá pertencimento a um fogo, para o Kaiowa; por isso que aos solteiros é atribuída a necessidade de aquisição de matrimônio para evitar uma “ruína da vida social” (PEREIRA, 2004, p.60). Um homem sem uma mulher acaba por cometer deslizos sociais pouco aceitáveis, podendo até tornar-se anti-social, aos moldes de *Aña*, principalmente no tocante a economia doméstica, ao uso e controle do dinheiro ganho para a compra de produtos manufaturados de consumo no “fogo doméstico”.

Pertence à mulher o controle financeiro da casa, pois o homem é percebido, de maneira geral, como mais “generoso”. Para Pereira (2008, p.62), é possível encontrar um fogo bem sucedido composto por mulheres, o que não se estende para o caso de um fogo formado somente por homens, o que demonstra o pouco prestígio do homem solteiro em relação à mulher solteira, ambos, contudo, em situação questionável entre os Kaiowa e Guarani.

Os novos cenários da vida social, como a aproximação e a intervenção das sociedades não indígenas nas áreas indígenas, evocaram atualizações no cotidiano, na domesticidade e reconfigurações nos “fogos domésticos”. A inserção do trabalho assalariado, com funções exercidas por homens e mulheres, aponta para categorias

distintas, como a emersão das mulheres solteiras como trabalhadoras além dos limites da casa, do pátio e da roça, e por vezes, da própria aldeia, como contribuidoras com a sustentação econômica dos “fogos domésticos”.

É recorrente, nesta terra indígena, encontrar mulheres, na faixa etária de 18 a 28 anos, que vivenciaram rituais tradicionais, como o da primeira menstruação, que não se casaram ainda e optaram pelo estudo, como Julinha e Jacy. Exercem, em decorrência desta escolha, funções de docência ou de serviços relacionados à educação. Constata-se também o exercício de atividades relacionadas à área de saúde, como a de enfermeiras, técnicas de enfermagem e agentes de saúde. Pereira (2004) reflete sobre esta temática e anuncia o surgimento de “um novo papel” feminino:

Um novo papel surge para o caso das mulheres que trabalham fora em atividades remuneradas, principalmente como professoras. O salário é considerado uma boa remuneração para o padrão econômico do grupo, além de ser em caráter permanente. Isto reestrutura as relações de gênero no interior do fogo, se o homem não dispõe de um trabalho remunerado, certamente ocupará uma posição subalterna. É comum a mulher assalariada contratar uma irmã ou prima para se encarregar das atividades domésticas de sua casa, dispondo assim de mais tempo para as suas atividades profissionais. A mulher remunerada fez surgir uma nova categoria de líder feminina, remodelando a estrutura política e o formato dos fogos. (idem, p.73)

A história de vida de Jacy corrobora com o postulado por Pereira. A Guarani solteira contribui com a remuneração do trabalho realizado, exterior à casa, no orçamento doméstico, além de realizar compras de bens pessoais para ela e suas irmãs mais novas. Após o pai e a mãe, ela é a liderança da casa, dividindo a realização dos processos domésticos entre as irmãs, opinando sobre o cardápio das refeições e mediando o convívio diário entre a parentela, enquanto for solteira e não dispor de um fogo que possa controlar com autonomia.

Ser solteira, segundo Simone Becker (2002), em referencia a grupos populares de mulheres na região sul do Brasil, “são aquelas mulheres que desfrutam de uma posição local provisória, já que as suas atitudes têm o condão de transformá-las em casadas ou largadas, da noite para o dia. A diferenciação em relação às demais mulheres se dá pela ausência de filhos; [...]” (IDEM, p. 56).

No caso das Guarani e Kaiowa, ser uma “boa Kaiowa” ou uma “boa Guarani” pressupõe o domínio dos conhecimentos tradicionais, principalmente no tocante ao controle do “fogo doméstico”, bem como a existência de filhos, homens e mulheres. Para Becker, a “condição de solteira é temporária e frágil” (Becker, 2002, p. 56). Compartilho desta percepção também entre os Kaiowa e Guarani, pois, trata-se de uma condição que tende a ser superada.

Pode-se considerar a solteirice como temporária e frágil, pois, em todas as mulheres com quem pude conviver, há o desejo da conjugalidade, de deixar a condição de solteira, que é aceitável até idade liame, seja a menarca, seja a conclusão do curso superior e/ou o exercício de atividade remunerada profissional. É como se aliança se desse, preferencialmente, com as instituições, na contemporaneidade. Vale salientar que é também recorrente encontrar as mulheres casadas exercendo funções profissionais como merendeiras e faxineiras das escolas indígenas e também na atuação da área de saúde, como Aquime e Odila.

Tanto as mulheres casadas como as mulheres solteiras kaiowa e guarani emergem como categorias na etnologia indígena sul-mato-grossense, posto que, até então, foram apenas descritas de maneira geral, como complementares à vida social do protagonismo masculino. Estas remodelações na organização social destes coletivos étnicos apontam para a dinamicidade da cultura e a necessidade de deslocamento do olhar na produção de etnografias ameríndias, bem como a composição de novos estudos específicos que abordem, enfim, estes sujeitos de ação e poder.

Juliana relatou, diante de mim e Jacy - duas mulheres solteiras - que sabe de remédios para “fazer casar”, afirma ser conhecedora de práticas com substâncias específicas para o estabelecimento de alianças, pois um casal, é também sinônimo de novas crianças. Ela sublinha que ser solteiro está permeado de negatividade, pois ao solteiro lhe é incumbido suportar o “peso do mundo sozinho”, sem ninguém com quem compartilhar. No *ymaguare*, as meninas eram “dadas” em casamento desde cedo; antes da primeira menstruação, já eram “guardadas” até se formar e “davam” a menina para o futuro marido. Segundo a Kaiowa, “as pessoas de hoje são muito apressadas, por isso há muitas mães solteiras; a vida de mulher solteira é muito sofrida e as pessoas rebaixam

muito quando ela tem um filho solteira, e é a avó que cuida da criança. É ela que tem paciência para criar”.

As mulheres da *Yvykuarusu/Takuaraty*, casadas e solteiras, participam da política cósmica e terrena, imprescindíveis à produção do cotidiano. Recentemente, no ano de 2012, ocorreu em Dourados, na *Jaguapiru*, o segundo *Aty Guasu* (grande assembleia kaiowa e guarani) de mulheres indígenas do MS e, em 2013, ocorreu o III, no acampamento *Sombrerito*. O evento contou com a presença de mulheres das mais distintas áreas indígenas e, na maioria das vezes, com a presença de seus respectivos esposos. Nestes espaços, levantaram demandas e discutiram seus desejos e demandas, apresentaram uma perspectiva feminina das situações de conflitos fundiários, preocupação constante no cotidiano delas, profissionais e pessoais. Outros espaços políticos, como universidades, encontros acadêmicos, *Aty Guasu* geral, entre outros, contam com a presença maciça das mulheres, e também, os espaços de participação ritual.

1.4. POLÍTICA TERRENA: SOBRE LUGARES, CONHECIMENTOS E ATUAÇÕES DE MULHERES

Uma prerrogativa do pouco destaque das mulheres nas etnografias ameríndias pode ser decorrente do pouco destaque que os processos cotidianos recebem na Etnologia. Segundo Joana Overing (1999), a partir de suas investigações entre os Piaroa na Amazônia, “Encaramos a vida diária como meramente ordinária, e ansiamos pelo conhecimento do extraordinário: a viagem xamânica, a caça com zarabatanas e curare. O fascínio do exótico nos enfeitiça. Em consequência podemos ser maus observadores do cotidiano” (OVERING, 1999, p.84,85).

A ênfase, neste primeiro capítulo, na produção do cotidiano é, justamente, por perceber nele, também, a produção das relações de gênero. Os lugares onde frequentam, os conhecimentos que detêm sobre as práticas para o convívio diário, as atuações de que são protagonistas, a condição que se apresentam, são dados fundamentais para perceber e acessar a intimidade e os modos de produção da vida social destas mulheres.

Jacy afirmou, com freqüência, durante minha pesquisa de campo que “elas sabem demais”, referindo-se às mulheres de *Yvykuarusu/Takuaraty*, reforçando que elas não possuíam muitas oportunidades para falar, compartilhar os conhecimentos que detinham, nem com os “estrangeiros” e, às vezes, nem com a parentela. A Guarani comentou que, antes da televisão, conversavam mais em sua casa, “agora todo mundo só fica de novela”, referindo-se a sua família e à concentração ao redor da televisão no período noturno.

Na *Yvykuarusu/Takuaraty* não são em todas as residências que observei a existência de aparelhos de televisão, mas é possível identificá-los, e também os aparelhos de som, na maioria destas residências. Estas tecnologias tornaram-se parte das atividades de lazer que minimizam os momentos de conversa “tete-a-tete”. Participei de uma sessão de televisão na casa do capitão Ubaldo, onde me reuni com toda a sua parentela e em silêncio, quebrado, por vezes, por alguma criança brincando ou rindo de alguma cena televisiva. Assistimos a uma novela mexicana. As TVs e aparelhos de som com música alta são comuns nas demais áreas indígenas kaiowa e guarani do cone sul do MS, principalmente a partir dos anos 1990, com a chegada da energia elétrica nestas áreas e a inserção destes aparelhos domésticos nas atividades do cotidiano, ocasionando mudanças estruturais na convivialidade destes coletivos étnicos.

As visitas de um padrinho, um irmão do pai das meninas guarani que gostava de “contar histórias”, na casa delas, são acessadas no decorrer de nossas conversas, frequentemente. Lembram que sentavam em volta do fogo para fazer isso e esse padrinho as amedrontava com as histórias do *ymaguare*. Jacy sublinhou que, “do jeito que ele contava, era uma verdade que você põe no fundo do coração”.

Jaine sente falta destes momentos; a irmã mais nova de Jacy relembra de histórias sobre o *Jasy Jatere* e o *anguery* (sombra, alma desassossegada, espírito vagante) que estão presentes em suas vidas de uma maneira por vezes perigosa: “o *anguery* não te pega, ele só te atormenta”. A menina atribui isso ao *pyharegua* (uma característica dos seres que vagam pela noite, um assombro). Em Schaden (1998), encontra-se referência ao *pyhare rupigua*, como guarda da noite (idem, p.157). Ela menciona o exemplo do cachorro: “às vezes ele começa a latir, fica agitado, atormentado”.

Quando se mudaram para a *Yvykuarusu/Takuaraty*, era uma época chuvosa, a família de Jacy morava num barraco de lona aos pés de um eucalipto. Vieram, da aldeia Pirajui, Aquime, Otávio e Abigail, a filha mais velha, em meados de março do ano de 1985. Nesse momento de sua vida, Aquime relatou que teve receio de vir para esta área porque ouvira falar que os Kaiowa, que aqui viviam, eram “feiticeiros”. Naquela época ficava sozinha em casa e eram muito pobres, dependiam de ir até a cidade atrás de alimentos, a pé ou de bicicleta, de dia ou de noite. Mas quando começou a conviver com os Kaiowa, foi-se o receio e iniciou uma relação de reciprocidade, na qual todos que conviviam próximos se ajudavam; foi ajudada e ajudou alguns Kaiowa, principalmente naquelas épocas de dificuldades, onde eram recém-chegados e não tinham o que comer.

Muitas vezes Aquime deu todo alimento que tinha em casa para uma vizinha kaiowa para que pudesse dar às suas filhas pequenas. Dessa maneira, desfez-se um estereótipo, o de que os Kaiowa eram feiticeiros. As dificuldades, a que Aquime se refere, são oriundas do período quando esta terra indígena ainda estava em conflito fundiário. As dificuldades persistem nos dias atuais, porém, são de outra natureza das do tempo pretérito.

Esta conversa suscitou-me a ideia, como inúmeras vezes me afirmaram as Guarani e as Kaiowa, de que ali “todos eram parentes”. Lasmar (2005), ao estudar as relações de gênero no Uapés amazônico, traz, em suas reflexões, algo que se afina com esta ideia: “Os valores do parentesco sustentam a convivência entre os moradores da comunidade. Todos devem se tratar como parentes, o que significa, antes de mais nada, compartilhar alimentos, bens e propósitos” (IDEM, p.433).

Germana se recorda da época em que havia poucos recursos frente aos de hoje e viviam de outra maneira, subsistiam com o que a natureza lhes oferecia. Nasceu “lá pros lados da trincheira”. Refere-se a uma área delimitada que pode ser verificada na figura abaixo, a planta oficial das Trincheiras. Conta que, antigamente, ali era uma região de mata, mas depois “chegou o fazendeiro” e acabou com o mato, deixando o colônião, “difícil até pra carpir”.

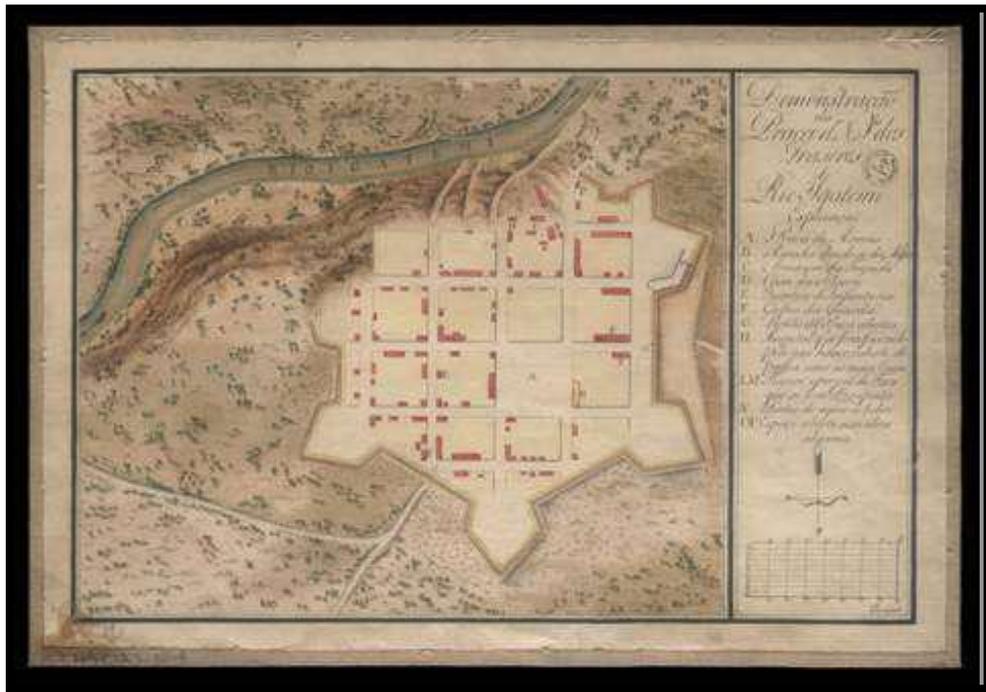


Figura 17 Planta da Praça onde é possível perceber as trincheiras, onde Germana relata ter nascido. “SÁ E FÁRIA, José Custódio de. Demonstração da Praça de N. Sra. dos Prazeres do rio Iguatemi. Fonte: SÁ E FÁRIA, José Custódio de. [Plantas da Praça de Nossa Senhora dos Prazeres], 1774-1775. “Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Cart. 168420, fl. 4”. “Figura.” (apud DERNTL, 2010, p.4)

Esse momento sugere uma referência histórica ao processo de colonização desta região, o cone sul de MS, que começava a sofrer com os avanços das frentes de expansão, pós-guerra do Paraguai, com a instalação da Cia Mate Laranjeira para exploração de erva-mate na região, em 1892, com o seu fim em 1946. O Governo Brasileiro começou a disponibilizar terras a partir do século XX “para a colonização”. As primeiras atividades registradas foram a de coleta de palmito até meados de 1950; em 1958 iniciou-se a derrubada e a implantação das fazendas, seguindo pela década de 1960 e 1970 (BRAND, 1997, p.86-90), quando se intensificou a derrubada de mato dos arredores.

Contrapondo-se à prática do “fazendeiro”, Germana relata que só derrubavam a parte necessária para o plantio de milho, arroz e feijão para a roça de subsistência, conservando o mato e os seus remédios, escassos hoje na região. Os relatos de Aquime e Germana levantam uma história política indígena desta região, de seus envolvimento com a luta pela terra, a partir da perspectiva feminina kaiowa e guarani.

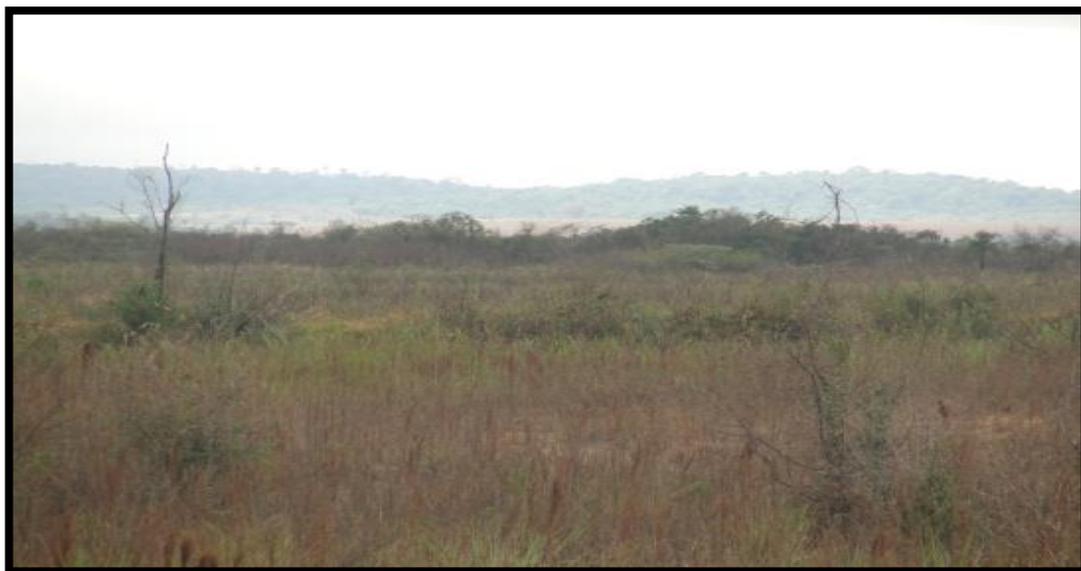


Figura 18 Parte das trincheiras

As trincheiras que cercam a Terra Indígena *Yvykuarusu/Takuaraty* são o local que Germana nasceu e que está presente no cotidiano dos moradores desta área indígena. Pela localização dos mapas é possível identificar a região do Forte, próxima à área onde a escola e o campo de futebol do coletivo¹⁷ foram erguidos. Desta localização observam-se as ruínas da trincheira no entorno, resistentes às características geográficas da região, como os fortes ventos e o solo arenoso, além da interveção não indígena que levou à deterioração do solo.

Dentro das trincheiras crescem os taquarais, frequentemente visitados, principalmente para a busca de matéria prima para a confecção de varas de pesca. O nome *Yvykuarusu* sugere “buraco grande” em Português (*Yvykua* – buraco linear, uma espécie de passarela perfurada na terra, ou ainda *yvy* – terra, *kua* – buraco, *rusu* – médio para grande – em relação ao tamanho, e *Takuaraty* – um nome próximo a “bambuzal”, ou *Takuara* – bambu e *ty* um indicador linguístico de coletivo, lugar de *muitas taquaras* ou taquaral, outros exemplos são *pakovaty* = bananal; *avatity* = milharal; *mandioty* = mandiocal), são duas áreas distintas que são reconhecidas em conjunto em seu nome, enquanto o usual Paraguasu, refere-se a fazenda na entrada desta área indígena.

¹⁷ Ao fim desta pesquisa, estava sendo construída uma segunda escola na *Yvykuarusu/Takuaraty*, onde se localizava este campo de futebol coletivo.

A recordação dos tempos passados nesta área, da época em que “panela era de barro queimado”, ou ainda quando “aqui era tudo mato e o prato era feito da metade de uma cabaça, a outra metade era feito de colher”, foi realizada constantemente por Orides. O Kaiowa enfatizou que, no *ymaguare*, tempo de antigamente, passado, tudo o que “precisavam” era encontrado no mato. Germana sabe, desde criança, que no meio do mato da trincheira há uma casa de cimento, da época da “guerra”. Nesta casa estaria escondido o “ouro”, mas que ninguém consegue pegá-lo porque está cercado de “espíritos do mal” e que ela tem medo de chegar até lá por este motivo.

Essa “casa de cimento” é apontada por Santos (2002) como um “tesouro do grupo” (IDEM, p. 119). Rafael e Izabel afirmam saber o que aconteceu na *Trincheira Kue* (para Thomaz de Almeida, 1984, este termo é utilizado pelos paraguaios da região). Tudo o que estava “enterrado ali” ainda continua, mas afirmam que, hoje, a “terra é dura”; sabem da existência da casa de cimento (tijolo, concreto) a que Germana se referiu e do caminho para chegar até lá, bem como a “sua passagem secreta”. Mas adianta que não levará ninguém lá e que não levou nem mesmo o “líder” (seu genro) até a porta de entrada da casa de cimento. Ocorrem inúmeras acusações severas entre os indígenas e os não indígenas que adentram esta área em decorrência da existência deste ouro. Não é de bom tom, questioná-los sobre a existência deste tesouro, pois, se o feito, imediatamente questionamentos sobre o porquê de sua curiosidade ou interesse em saber disto serão feitos, com uma evidente desconfiança pairando no ar.

A casa de cimento nas trincheiras foi apontada como o esconderijo de moedas “de vários lugares”. Trata-se do *Loperê*, um tesouro “enterrado pelas mulheres dos jesuítas junto com o corpo deles quando eles perderam a briga para os soldados”, referindo-se à guerra do Paraguai, à ocupação espanhola e às reduções jesuíticas, ou ainda, conforme Santos (2002), recontando a história das trincheiras em suas lógicas.

Circula entre os Kaiowa e Guarani que os jesuítas não têm mulheres na atualidade, pois já as possuíram um dia e, supostamente, foram traidos por estas e, então, abriram mão do matrimônio, eliminando o convívio com as mulheres e reforçando a condição de *Aña*, que as mulheres possuem. O fato dos Kaiowa e Guarani destacarem a opção de os Jesuítas não terem mais mulheres remete à reflexão produzida entre os Mbya, por Pissolato (2012), a qual registra que entre este coletivo, o casamento não “consustancializa” ou “consanguiniza” o cônjuge; então, se “o casal é, por um lado,

uma referencia chave na colaboração para a produção de pessoas, por outro lado, é nele que se instala frequentemente a diferença” (PISSOLATO, 2012, p.104). No caso dos Jesuítas, é possível sugerir, a partir da informação circulada entre os Kaiowa e Guarani, que não casar é uma maneira de não lidar com a diferença, com a alteridade, com a vida social, ou ainda, pode ser a aceitação de ceder ao “demônio”, *Aña*.

O nome *Loperê*, dado ao ouro enterrado em terras indígenas, faz referência ao General Paraguai protagonista da Guerra do Paraguai ou da Tríplice Aliança, presidente vitalício de meados de 1860 até seu último dia de vida, Francisco Solano López (Assunção, 24 de Julho de 1827 – Cerro Corá, 1 de março de 1870). Esta referência permeia toda a região que fora palco desta guerra. Desde a região da Grande Dourados ouve-se, entre os índios kaiowa e guarani, sobre “o *enterro* (tesouro enterrado) do López”; diz-se que ele está esparramado por toda região [do Cone Sul de MS], enterrado aos pés de frondosas árvores e guardado por “espíritos”.

Em Amambai, MS, pude ouvir de discentes do quarto ano de graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul/UEMS (2012), especialmente daqueles descendentes de paraguaios, a seguinte versão do *Loperê*: quando Solano López percebeu que não teria mais como vencer a Guerra, pegou a sua fortuna e a espalhou pela região. Em cada canto que enterrava parte de seu tesouro, assassinava friamente dois ou três soldados seus no local, para que eles pudessem guardar o tesouro ali escondido. Se alguém se aproximasse, as “almas” os expulsariam para proteger o tesouro.

É recorrente o encontro de colares, moedas em latas grandes, cerâmicas e muitas outras “riquezas” nesta região. Diz-se que ainda hoje é possível encontrar os tesouros enterrados, “é só procurar por aí”. A porta para a entrada da casa de cimento está fechada com o caraguatá para proteger o “tesouro de toda a *Paraguasu*”, conforme Rafael.

Izabel observa que, anterior à construção da escola, havia no local uma área verde composta de laranjais, árvores de erva-mate e caraguatá, no centro das trincheiras. Com pesar, lamenta que “hoje não tem nenhum pé de laranja pra lembrança”. Os pés de laranja recordados por Germana remetem aos Guayaki, etnografados por Clastres (1995) no Paraguai, e ao consumo desta fruta. Para o etnólogo, trata-se de uma espécie

introduzida pelos missionários jesuítas. Este cultivo permaneceu mesmo após o fim das reduções e nas proximidades destas, “graças [...] aos animais e aos pássaros” (CLASTRES, 1995, p.26) que espalharam suas sementes.

A localização atual da escola – que está em atuação desde 1999, sendo assegurada pela Secretaria Municipal de Educação de Paranhos – é de onde Germana se recorda dos laranjais, no centro das trincheiras. De fato, os pés de laranja diminuíram na localidade, mas foi construída no local uma (outra) invenção não indígena – a escola - que vem a cada década sendo mais apropriada pelos indígenas que a utilizam e a reconhecem como um espaço de prestígio, como para Jacy, Aquime, Odila e Julinha, que são funcionárias neste local.

A sogra do capitão rememora os tempos onde as divisas ainda não estavam efetivamente demarcadas; Brasil, Paraguai ou “fazenda”, antes de instituídas, pertenciam ao grande território guarani; podia-se andar por qualquer lado e a mobilidade não era limitada e perigosa como nos dias atuais. Rafael comenta sobre esta época, que viviam em grupos separados e, quando chegou na *Yvykuarusu/Takuaraty* com o “grupo dele”, Izabel já vivia ali com o “grupo dela”, “a turma do Pancho Romero”. Pancho Romero foi a primeira liderança desta área e o mobilizador dos vários retornos para o *Tekoha*, o território tradicional kaiowa e guarani, todas as vezes que foram despejados, inclusive quando foram para junto dos Guarani na Terra Indígena Amambai e voltaram a pé de lá para o seu *tekoha* (THOMAZ DE ALMEIDA, 1984).

A participação das mulheres indígenas na luta pela demarcação nas terras indígenas em Mato Grosso do Sul, onde o conflito agrário se estende, intensivamente, desde o início do século passado, com a chegada das frentes de expansão agropastoril, é notório no movimento indígena kaiowa e guarani. A perda do território incide no cotidiano destas mulheres, na produção de alimentos, do corpo e na manutenção do “fogo doméstico”, gestado pela mulher.

A pauta da terra é o tema gerador nos encontros específicos de mulheres, como os *Aty Kuña*, e a participação delas para a resolução destes conflitos agrários não pode ser desconsiderada ou minimizada, além do quê, estas mulheres compartilham da educação indígena, realizada no cotidiano com as crianças e na docência das escolas indígenas, atuando diretamente na educação escolar diferenciada e bilingue, proporcionando

reflexões específicas sobre o tema às crianças kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul. Em geral este tema, não é abordado na escola, não faz parte da lista de conteúdos, porém há poucas exceções que possibilitam que este tema venha à tona eventualmente.

Rafael e Izabel entremeavam o discurso dos tempos atuais com as lembranças de suas atuações na luta pela demarcação e homologação de *Yvykuarusu/Takuaraty*, e destacaram os companheiros indígenas da luta e também dos “brancos” que os apoiaram naquela época. Estes relatos estão oficialmente registrados no relatório de identificação destas terras (THOMAZ DE ALMEIDA, 1984, p.1-38) e confirmam as narrativas históricas dos vários despejos e retomadas que marcam a vida dos antigos da *Yvykuarusu/Takuaraty*, recuperadas por Rafael e Izabel. São mais de 30 anos de histórias, de uma época em que poucos falavam a língua portuguesa, sabiam mexer com dinheiro ou andar pelas ruas de asfalto da cidade.

Jussara, Kaiowa vizinha de Jacy desde criança, nasceu perto da cidade de Iguatemi, nos fundos de uma fazenda. Este modo de identificar o local de nascimento ou moradia aponta a ligação dos Kaiowa e Guarani com o território, mesmo com a chegada da frente de expansão agropastoril. Uma das estratégias para a permanência dos indígenas no território tradicional era empregar-se nas grandes fazendas da região, onde podiam usufruir do território com o núcleo familiar, nas terras outrora esbulhadas. Quando tinha aproximadamente quatorze anos, a família de Jussara mudou-se para *Yvykuarusu/Takuaraty*, por lá se casou, teve filhos e perdeu sua mãe, falecida há menos de um ano de nossa primeira conversa. Um dos filhos (eram quatro) de Jussara portava uma grave deficiência (e que não foi explicitada) e era cuidado pela avó. Quando esta avó morreu, o menino morreu também, em lugares diferentes, mas simultaneamente.



Figura 19 Jussara exhibe remédios do mato que aprendeu a manusear com a mãe. O da esquerda é conhecido como sal da terra; o da direita, de efeitos anticoncepcionais.

Ela se lembra que, no dia das mortes, os cachorros começaram a latir fortemente e que ouviu e sentiu “várias pessoas chegando, correndo”, mas que não havia nada nem ninguém no terreiro. A Kaiowa acredita que sua mãe morreu, com suspeitas de ser vítima de feitiço, e levou o menino junto, porque era ela quem cuidava dele.

De herança, deixou à filha todas as suas plantas de fazer remédio. A Kaiowa herdou também informações relacionadas ao cultivo das ervas medicinais e a sabedoria sobre o tempo passado que a mãe dominava e que sinalizam para o xamanismo, fato que justificaria a criança ter sobrevivido diante de uma grave dificuldade somente enquanto a avó esteve viva e no cotidiano da criança.

Quando era pequena, Juliana, uma das irmãs casada com Orides, morava em *Lampinho Kue*, uma região desta terra indígena. Quando nasceu, os pais não gostaram dela, pois os seus cabelos eram loiros, um pouco ruivos. Nasceu uma “menina estranha

na aldeia” e a mãe, então, ao perceber a recusa do pai quanto à paternidade da criança, abandonou-a no meio de um cupim, dentro do buraco do cupim. Ela foi criada pela avó que a encontrou e a sustentou à base de “caracu”, o leite da mandioca adoçado com rapadura, “porque não existia açúcar naquele tempo”. É preciso ressaltar que o abandono de Juliana, quando do seu nascimento, traz em sua justificativa as características físicas recorrentes ao *Jasy Jatere*. Este assunto foi o responsável pela minha aproximação com Celeste e de inúmeras conversas nossas, a ser explorado no próximo capítulo. A presença de Celeste fez com que este estudo circulasse na domesticidade e convivialidade, assim como nos processos xamânicos e ritualísticos protagonizados pelas mulheres kaiowa e guarani e diluídos na vida social destes indígenas.

1.5. POLÍTICA CÓSMICA: PARTICIPAÇÃO RITUAL FEMININA

As concepções sobre xamanismo, próprias da cosmologia kaiowa e guarani, permearam esta pesquisa através da presença de Celeste, xamã kaiowa, na *Yvykuarusu/Takuaraty*. Segundo Pereira (2004), “o xamanismo é peça central para a compreensão da teoria social kaiowá” (IDEM, p.362). Neste momento, restringir-me-ei a sublinhar alguns aspectos da vida social desta xamã.

É importante perceber uma constante: é recorrente a ideia de que os Kaiowa aprendem a reza/canto, enquanto os Guarani a recebem em sonho. A ligação do sonho com as visões xamânicas está sublinhada em Nimuendaju (1987), Pereira (2004), Macedo (2011) e Chamorro (2008), como também em etnografias amazônicas, como em Barcelos Neto (2008) e Lima (1996), resguardando suas respectivas especificidades etnográficas.

Celeste explicou-me que, num sonho, soube que seria xamã e que receberia orientações cósmicas para iniciar-se no xamanismo. Uma dessas orientações fora a de armar um *yvyra'ija* em seu pátio. Destaca que o *yvyra'ija* é um “maestro”, ou, nas palavras de Montardo (2002), um “dirigente espiritual do grupo” (IDEM, p. 179) – levando em consideração toda a polissemia que isto representa – que encontra

recorrência também enquanto “ajudante” de xamã. Para Vietta (2007) o *yvyra'ija* é o “iniciante nas práticas xamânicas e auxiliar do xamã” (IDEM, p.173-174).

No pátio de celeste o *yvyra marangatu*, o altar, pode ser percebido em destaque por quem passa pela estrada. Ele é confeccionado com madeira da árvore de cedro¹⁸, e, segundo a xamã, funciona como defesa e símbolo de que tem um xamã na casa onde está localizado o *yvyra marangatu*.

O *yvyra marangatu* (*yvyra* – madeira, *marangatu* – bom, sagrado) tem várias partes, e basicamente é formado por três varas fincadas no chão, colocadas uma ao lado das outras, sendo a do meio mais alta, adornada com fitas que são seu *jeguaka*, “adorno de cabeça”. A vara mais alta é por onde desce o relâmpago. Ela é que segura e conta a mensagem por ele trazida. [...] (MONTARDO, 2002, p. 64)

Celeste sugere que o *yvyra marangatu* é o Sol, *Pa'i Kuara*, que segura a terra e mantém a ordem no cosmo, enquanto ele desejar que o mundo não acabe; não acabará. Recentemente, diante da ameaça escatológica do fim do mundo, divulgada para 21 de dezembro de 2012, segundo o calendário maia, Celeste advertiu que nada aconteceria, pois este não era o desejo de *Pa'i Kuara*. O mundo não acabou, pois *Pa'i Kuara* assim o quis. Percebo, a partir da convivência com estes coletivos étnicos, que, enquanto houver xamã, haverá equilíbrio dos coletivos kaiowa e do guarani com o mundo. Veronice Rossato (2002, p.139) reflete sobre a questão do equilíbrio proporcionado pelos rezadores e sublinha que “Inácia [uma rezadora] e os outros estão indicando que sempre haverá na sociedade kaiowá/guarani os que ‘seguram’ a reza, o *ñande reko*, mantendo o equilíbrio desta sociedade, apesar dos elementos contrários que atrapalham e enfraquecem seu modo-de-ser tradicional.”

Em nossa última conversa, em dezembro de 2012, Celeste contou-me como foi seu processo de xamanização. As primeiras nuances do xamanismo iniciaram ainda criança, quando aprendeu a tornar-se xamã a partir de um complexo e lento processo, o qual Pereira identifica como “um período relativamente longo” (PEREIRA, 2004, p.364).

¹⁸ Para Chamorro, 2008, p.124, o “cedro [...] é considerado como uma espécie geradora das demais árvores, uma árvore mãe. Conta-se que, depois do dilúvio, suas sementes deram origem a toda diversidade de vegetais hoje conhecida.”

Houve um momento em sua infância que ficou parálitica, sentia os membros inferiores e superiores, mas não conseguia movê-los, era como se a estivessem amarrando. Então, a mãe a levou numa xamã e lá falaram que alguém havia feito isto para ela, mas não se tratava de outro xamã ou de um indígena comum, mas sim, de *Pa'i Kuara*.



Figura 20 Celeste segurando seu *mimby*, espécie de flauta tradicional que deve ser tocada para aproximar o protetor divino diante dos perigos da vida.

Esta situação perdurou por dois anos, até que sua mãe a levou para uma caverna, no fundo do Paraguai, para “tratar a doença” da filha. Foi então que apareceu um moço branco, de olhos claros, cabelos longos, loiros e cacheados, com uma beleza descomunal. Sua mãe questionou-o se precisava de algo dali; então o homem acenou positivamente e apontou o dedo para Celeste. Convidou-as para seguirem até sua casa. Era um belo lugar, repleto de árvores altas, onde se ouvia o som do *mbaraka* tocando no entorno e o *mimby* ao fundo, e por lá ficaram, encantadas com o que viram e ouviram.

Em Pereira (2004), o antropólogo debruça-se sobre a divisão do cosmos kaiowa em patamares, divididos em 7 planos (IDEM, p.241-243); destes, o quinto plano trata-se de uma espécie de “antesala de *Ñanderuvusu*”, ou ainda, “o lugar onde se ouve o soar da flauta” (IDEM, 241), no caso da presença de xamãs nesse espaço. A flauta refere-se ao *mimby*. Na despedida, o homem pediu atenção à Celeste, pois daria um sinal, em

formato de trovão, o ruído provocado pelo chacoalho de seu *mbaraka* (CHAMORRO, 2008, p.137), que sinalizaria a sua presença para retirar suas amarras.

Enquanto isso, alguma coisa puxava Celeste pela camisa. Ajoelhada, chorava em frente ao homem que prometera libertá-la; quem a puxava era *Aña*, a personificação da alteridade radical, sussurrando ameaças de morte. Essa voz a atormentava e a deixou “louca”, andando sem objetivos ou direção. Possuía uma visão que seus pais desconheciam, e isto a angustiava, mas, segundo a xamã, havia seres não humanos que a ajudavam. O encontro de Celeste com *Pa'i Kuara* recupera os postulados de Pereira (2004) acerca do xamanismo:

[...] só o aprendizado não garante a formação do xamã, este deve ter um evento extraordinário em sua vida que marque a apropriação do poder legitimador do exercício da profissão. Esse evento é geralmente narrado como uma experiência pessoal de interação com determinado ente sobrenatural, evento que seria fatal para um não-xamã, e do qual se escapa justamente por ser portador dessa atribuição. (IDEM, p.364).

Um dia, sentindo suas amarras arderem em seu corpo, ajoelhou-se no *yvyra marangatu* e rezou para que os deuses¹⁹ lhe ajudassem. Foi quando percebeu suas amarras se desfazendo e, novamente, começou a chorar. Sentiu uma mão em seu rosto limpando as lágrimas e, quando pode olhar, foi surpreendida por um clarão: tratava-se de *Pa'i Kuara*, que lhe ensinou, ali, o movimento que deveria ser feito para chamá-lo nos momentos de precisão.

Advertiu-a de que um xamã não poderia andar ou dormir com os maridos ou mulheres. Para que pudessem ter clareza em suas visões, não poderiam manter relações sexuais. No *ymaguare* não podia; *ko'anga*, agora, pode, mas sem constância. Ou seja, se ela está organizando uma reza/canto, só poderá ter algum tipo de relação sexual com seu parceiro dias antes, respeitando as vésperas e após o evento.

Explicou-me que quem está rezando/cantando, ou coordenando a dança, não pode ficar olhando para as pessoas que participam, porque estas se encantam, se apaixonam

¹⁹ O termo “deuses” é utilizado pelos Kaiowa e Guarani e foi cunhado em algumas etnografias, como por exemplo, CHAMORRO, 2008, CLASTRES, 1978 e PEREIRA, 2004.

pelo xamã. Por isso, o xamã só deve olhar para frente, jamais para os lados. No Alto Xingu, em sua etnografia sobre os *Apapaatai* e as máscaras rituais, Aristóteles Barcelos Neto (2008) opera nesta lógica: “Xamanismo e sexo contínuo (leia-se reprodução biológica) são atividades absolutamente incompatíveis [...]” (Idem, p.64).



Figura 21 Celeste com seu *mbaraka* em frente ao *yvyra marangatu*

Pa'i Kuara disse a Celeste que ela ficaria como xamã, para fazer o bem ao coletivo que pertencia. E quando ele chacoalhou o *mbaraka*, a xamã começou a dar risadas e pensou: “eu não sou velha para ficar rezando”; Celeste tem 31 anos. Enquanto pensava nisto, o ser não humano, que a protegia, ouviu os seus pensamentos. Enfurecida, Celeste pisoteou o *mbaraka* para quebrá-lo e, enquanto ela o chutava, o ser não humano a pegou pelo pé e a parou no ar. Pegou o *mbaraka* somente com a “força do pensamento” (“com o poder”), colocou-o novamente nas mãos de Celeste e rezou por ela. Emocionou-se ao

ouvir a reza/canto, mas não conseguiu expressar sua emoção em sons verbais. Este ser não humano acolheu-a e disse-lhe que era hora de parar, pois já chorara demais.

Várias “tentações” permearam o universo de Celeste: bebidas alcoólicas, vontades de ofender e xingar as pessoas, mas não podia ceder, pois estava sendo testada. Era convidada, repetidas vezes, para curar doentes, fazer batismos de crianças. Então, chegou o tempo em que Celeste “queria casar”, mas o ser protetor pediu para que observasse ao seu redor, sua família e sua casa. Explicou-lhe que não podia, naquele momento, se casar, pois ainda tinha coisas a aprender e a realizar. Depois de quatro anos contínuos de reza/canto, Celeste tentou se matar. Subiu em cima de uma árvore, com uma corda, disposta a morrer.

Quando se jogou, alguém a segurou e cortou a corda do pescoço, não a deixando cair no chão. O seu protetor pegou a corda e a levou longe dali, pois ela (a corda) se transformaria numa cobra. Advertiu Celeste para que não repetisse tal ato. A transformação em cobra ocorreu por se tratar de uma corda que tentara tirar a vida de uma xamã. O ser não humano pediu que ela se acalmasse, pois ainda chegaria um moço, bonito e novo, para ficar com ela, mas que era preciso, primeiro, cuidar de sua *ne'ê*, já que falava demais e de qualquer jeito.

Após oito anos de reza/canto, o protetor de Celeste disse que se afastaria, uma vez que, ela já sabia se defender de “homem, facão, machado, das pessoas que a provocavam”; então ele partiria e só retornaria durante as rezas/canto para ajudar a retirar as doenças, as coisas más, e auxiliaria nos batismos e a acompanharia, caso o chamasse. Houve uma vez em que estava deitada, num sono quase profundo, com o *mbaraka* na mão, quando este ser se aproximou, retirou-lhe o *mbaraka* e disse que o levaria com ele para os patamares celestes, para que pudesse protegê-la de lá.

Depois disto chegou uma pessoa bem doente, a primeira que lhe apareceu, reclamando que sentia algo lhe mordendo; Celeste observou, então, que se tratava de formigas cortadeiras andando pelo corpo do doente, por isso sentia “mordidas”, e quem mostrou a ela foi o seu protetor, para lhe provar que já estava pronta. Trêmula, por ser a primeira vez, retirou as formigas, mostrou-as para a pessoa e, então, indicou um remédio do mato para ela. Era feitiço.

Perceber os insetos, visíveis somente para a xamã, mordiscando e fragilizando o corpo da pessoa doente, relaciona-se com o que propõe Barcelos Neto, frente à sociedade Wauja e outras etnografias das Terras Baixas da América do Sul, sobre a inserção de “micro-objetos letais” ou “substâncias introduzidas” (BARCELOS NETO, 2008, p.286) no corpo, através do feitiço, “Para o Kaiowa, o xamã verdadeiro é aquele que conhece tudo porque tudo vê [...] A visão permite lidar com concepções subjetivas, extraídas do mundo das divindades e espíritos, inacessíveis ou perigosas para as pessoas não iniciadas.” (PEREIRA, 2004, p.363). Desde então, as pessoas começaram a buscá-la recorrentemente, mas sublinha não ser leve a tarefa que lhe foi incumbida: “não é fácil ser a pessoa que ele escolheu para deixar o poder”.

Celeste realiza *Jeroky* e batismos de crianças com frequência, ensina a um grupo de meninos e meninas da *Yvykuarusu/Takuaraty*, os conhecimentos tradicionais kaiowa, que incluem alguns cantos, narrativas e as danças específicas para cada canto. O *Jeroky* que participei, em minha última estada em campo, foi formado por uma roda com mais de quarenta pessoas, entre homens, mulheres, velhos e crianças. Na roda, as mulheres ficam ao lado direito e esquerdo de Celeste, que permaneceu no lado norte da roda, enquanto os homens ocuparam o sul. No meio, os jovens dançam ao ritmo do canto – entoado ora pelos homens, ora pelas crianças, ora pelas mulheres – para alegrar aos deuses.

Dançam contra corpos e entre corpos. O número de pessoas presentes no *Jeroky* era motivo de visível satisfação da xamã, cercada por “comadres”, “compadres” e “afilhados”, pais e filhos que ela batizou, demonstrando a amplitude de seu poder cosmopolítico dentro do coletivo: “o exercício do xamanismo está, assim, sempre associado ao grupo de reza, geralmente composto por parentes ou por aliados, no caso de não parentes.” (PEREIRA, 2004, p.364).



Figura 22 Celeste dirigindo o *Jeroky*

Durante minha estada com Celeste, a xamã enumerou diversas vezes que, em sua descendência paterna, há pelo menos duas gerações de xamãs, sendo ela, a terceira. Sua filha, Tatiana, segue por caminhos símiles. A xamã compartilhou que Tati já sonha, participa, junto com as crianças, dos ensinamentos da mãe e que o *Jasy Jatere* “gosta muito dela, vem visitá-la sempre, faz trança no cabelo para que fique bonito”.

O *Jasy Jatere*, segundo Celeste, é um herói mítico que gosta de crianças e das mulheres, “gosta mesmo de mulher”. Em minhas atuações na Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa, em Dourados MS, e nas várias terras indígenas citadas nas considerações iniciais deste trabalho, identifiquei a presença deste ser em outros momentos etnográficos, mas sempre com incidência na vida das mulheres, principalmente em face à “fabricação do corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) feminino, de maneira geral, e à reprodução biológica, em específico.

A discussão apresentada neste capítulo, entremeada com a categoria de *Aña*, foi o fio condutor para pensar a mulher enquanto portadora de excessos de diferenças, marcados

desde a criação ontológica dos seres humanos. *Aña* é um coeficiente de alteridade necessário, pois, para se usufruir da vida social, é preciso homens e mulheres.

A ideia de que a mulher foi “consertada” por *Pa’i Kuara* sugere a alteridade radical de que é portadora. A marca desta alteridade pode ser verificada nos espaços de domesticidade e de convivialidade, ocupados majoritariamente pelas mulheres. Observar o íntimo, perceber a produção do cotidiano, por muito tempo, não fora o foco das pesquisas em etnologia indígena, o que pode justificar a ausência das mulheres kaiowa e guarani como protagonistas dos muitos estudos etnográficos produzidos sobre estes coletivos étnicos. Focalizar na produção do cotidiano, no primeiro momento do primeiro capítulo, foi uma estratégia para perceber as relações de gênero, assim como o enfoque nas práticas rituais, no final do capítulo, converge para a relação das mulheres kaiowa e guarani com a cosmologia deste coletivo.

A necessidade e o prestígio do casal, herança mítica, sugere a harmonização e o equilíbrio na vida social dos Kaiowa e Guarani, bem como a concepção da complementaridade em suas relações de gênero. A *ñe’ẽ* eminente que possui a mulher faz com que permaneça, por vezes, no espaço da convivialidade do “fogo doméstico”, pois, fora dali, pode “ofender”, comprometendo a parentela, sendo identificada, por isto, ora como um afim real, ora como um inimigo real. O matrimônio, em sua forma tradicional kaiowa e guarani perdura nos dias atuais, como no caso do sororato, que possibilita ao homem o casamento com duas irmãs e uma prole extensa, fortalecendo a parentela e elevando o prestígio desta.

Nos dias atuais, as mulheres solteiras, que exercem alguma atividade remunerada, inauguram outros espaços de prestígio na organização social kaiowa e guarani e possibilitam, através de seus trabalhos, diálogos interculturais e acesso a bens não indígenas, compartilhando e contribuindo, com o usufruto de sua parentela, para o resultado material e simbólico de seu esforço.

O adiamento da conjugalidade foi percebido como crescente e em consequência do acesso das mulheres indígenas a estes espaços interculturais. Muitas mulheres hoje buscam o aprimoramento na carreira acadêmica, na vida profissional, e passam anos em convívio constante com instituições não indígenas, retornando para suas áreas com novas ideias, demandas, desejos e contribuições, que podem ou não ser aceitos.

Entretanto, estes diálogos interculturais não afastam essas mulheres de seus modos de ser e de viver, mas reforçam os seus compromissos com a vida social que as cercam. A qualificação de cada interlocutora e de sua parentela, bem como a apresentação dos processos diários em que estão inseridas essas mulheres, seja na produção na casa, na roça ou no trabalho, fora do âmbito da intimidade, apontam para uma desigualdade estrutural entre elas.

Por mais que vivam em uma mesma área, sejam falantes de uma mesma língua, os processos de educação indígena, apreendidos no interior da parentela, falam alto quando colocados em destaques, seja pela participação na igreja, no domínio da medicina nativa, na escola ou nas práticas agrícolas, mas que, de qualquer maneira, tais diferenças oriundas da educação indígena do “fogo doméstico”, da intimidade, ocultam-se nas relações de reciprocidade, produto de uma política terrena, onde todos se tornam “parentes”.

A participação ritual e xamanística feminina é aqui abordada através da presença de Celeste, protagonista da política cósmica exercida pelo grupo. A xamã proporcionou a possibilidade da complementariedade entre as potencialidades xamânicas e as práticas rituais frente à produção do cotidiano e da domesticidade, protagonizado pelas mulheres. Contudo, é na junção dos processos domésticos com as práticas rituais que se vê um objetivo recorrente: a “fabricação do corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) e a concepção da pessoa destas mulheres indígenas.

Tomo por empréstimo a ideia de “fabricação do corpo”, postulado por Viveiros de Castro (2002) entre os indígenas amazônicos Yawalapíti, para pensá-la entre os Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul. Em seu turno, Viveiros de Castro problematiza a temática e enfatiza o seguinte:

[...] o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais e periódicos de fabricação. [...] As relações sexuais entre os genitores de um futuro indivíduo são apenas o momento inicial dessa tarefa. Tal fabricação é concebida também como um “mudar o corpo”, quando ela respeita os processos de fabricação pós concepcionais. Ela consiste dominante mas não exclusivamente em um conjunto de intervenções sobre as substâncias que conectam o corpo ao mundo [...] fluidos vitais, alimentos, eméticos, tabacos, óleos e tinturas vegetais. (IDEM, p.72)

A preocupação com a alimentação, os rituais, as substâncias e fluidos corporais são percebidos e praticados no dia a dia, em virtude das necessidades de se habilitar o sujeito, seja em humanidade, seja em corporalidade, para a vida social. Os espaços ocupados por mulheres, casas, caminhos, matos, roças, estão intimamente ligados com esses processos, e a ausência deles sugere uma aproximação perigosa com o mundo não humano e com seres sobrenaturais, como o *Jasy Jatere*, ser não humano intrinsecamente vinculado à produção e reprodução da vida social kaiowa e guarani e preponderantemente circulado pelas mulheres destes coletivos.

CAPÍTULO 2. FRAGMENTOS DE LUA E OUTROS ENSAIOS CÓSMICOS



Figura 23 Jaine olhando as trincheiras



Figura 24 Abigail e sua filha



Figura 25 Jacy e Juliana



Figura 26 Genisline e Geniselen



Figura 27 Crianças brincando no cupim

Perceber a alteridade como um *locus* de poder das mulheres, produzido a partir da existência de *Aña*, demonstra que a existência deste ser inaugura a vida social na terra, e a mulher, torna-se fundamental para a reprodução desta vida. Entretanto, esta alteridade já havia sido posta, outrora, no cosmos. Entre os Kaiowa e Guarani, aquilo que os seus deuses, *Ñanderuvusu* e *Ñandesy*, fizeram na primeira terra é deixado de herança e exemplo aos viventes do plano zero, a *yvy*, a terra.

Desta maneira, enquanto *Mba'ekuaa* inaugura a vida social no cosmos, *Aña* a faz na terra com a criação da mulher, pois, de certa maneira, a reprodução da vida social só pode ocorrer a partir da existência de um casal, assim como fizeram os deuses. Com a emergência de dados etnográficos vinculados ao cotidiano das mulheres, a retomada das teorias míticas de construção da humanidade aponta para a existência de um novo “personagem” nesta história e possibilita outras interpretações para as etnografias sobre os Kaiowa e Guarani de MS.

Trata-se de *Jasy Jatere*, objeto de análise, por excelência, do segundo capítulo desta dissertação, que possibilita pensar a “fabricação dos corpos” e a concepção da pessoa kaiowa e guarani, a partir da potência de alteridade radical que possuem estas mulheres indígenas. *Jasy Jatere* é um filho de *Pa'i Kuara* e sobrinho de *Jasy*, expulso dos patamares celestes e condenado a viver e se reproduzir a partir das relações estabelecidas com as mulheres humanas, incidindo diretamente na produção da corporalidade kaiowa e guarani.

Em vários momentos, ao questionar sobre a existência dele, muitos interlocutores fizeram referências ao Saci Pererê, personagem eternizado nas crônicas infanto-juvenis de Monteiro Lobato, na literatura brasileira. Porém, as características estéticas em muito se diferem um do outro; as de *Jasy Jatere* se diferem também das características estéticas recorrentes entre os povos falantes de Guarani, e a sua existência ressalta o jogo de alteridade em que estão submetidos os Kaiowa e Guarani, face à produção da vida social.

É possível aproximar o *Jasy Jatere* das teorias sobre a concepção da alma e da pessoa kaiowa e guarani. A partir da percepção da dualidade da alma guarani, composta por uma alma celeste (branda), conhecida como *ñe'ë* ou *ayvu*, e uma alma terrena (animal) *anguery*, sendo muitas vezes identificada como sombra, torna-se permitido pressupor uma relação entre a dupla concepção da Primeira Mãe e a dualidade da alma,

pois, desta maneira, cada sujeito tem uma parcela em si dos heróis culturais - *Ñandesy*, *Ñanderuvusu e Mba'ekuaa*; *Pa'i Kuara e Jasy*. O *Jasy Jatere* foi vinculado à parcela animal da alma, sendo, então, uma manifestação terrena de *Jasy*.

Diferenciar este *Jasy Jatere*, apresentado pelas interlocutoras kaiowa e guarani, do Saci Pererê e de outros seres que permeiam a cosmologia dos povos indígenas desta região é necessário para situar as reflexões produzidas sobre a temática nas etnografias dos povos falantes de Guarani. Os dados de campo apontam para a circulação deste ser e sua incidência no cotidiano feminino, principalmente nos períodos de transição, ou vulnerabilidade do corpo e da pessoa, como nos períodos de sangramento feminino, visto como um resíduo da alteridade que marca a gênese feminina entre estes indígenas.

Investigar o fato de o sangue verter entre as mulheres kaiowa e guarani fornece subsídios para problematizar a imagem que esta substância adquire entre os Kaiowa e Guarani, bem como possibilita a percepção das relações de gênero entre estes indígenas. Essa “teoria nativa” das relações de gênero adquire contornos plausíveis a partir da possibilidade de ser o estado de transição o momento para gestar a condição de alteridade produzida pelas mulheres.

A concentração do sangue no feto, nos períodos de gestação, sugere a vulnerabilidade corporal da mulher e do homem e, também, possibilita a produção de uma hipótese sobre a concepção, entre estes indígenas, a partir da verificação do poder exalado de suas substâncias excretoras e secretoras. São essas substâncias relacionadas a ações de controle da alteridade, produtoras de modos de fabricação e transformação da corporalidade e também da metamorfose indígena.

As metamorfoses indígenas são problematizadas no âmbito do *ojepota*, o encantamento sexual a que estão submetidos os Kaiowa e Guarani, homens e mulheres, em virtude dos seus resíduos de alteridade radical e das condições para a vida social, que, se não observadas, podem levar os seres humanos a “virar bicho”.

2.1. A CRIAÇÃO DO MUNDO E OS DESCAMINHOS DA HUMANIDADE: O CASO DO *JASY JATERE*

“Vá buscar milho!” pediu *Ñanderuvusu*, o Primeiro Homem ou Primeiro Pai, para *Ñandesy*, a Primeira Mulher, Primeira Mãe, que não o buscou, pois desacreditou da maturidade das espigas solicitadas pelo Primeiro Homem. Bravo, *Ñanderuvusu* saiu andando pela primeira terra, disposto a abandonar *Ñandesy*, que estava na companhia de um terceiro vivente, *Mba'ekuaa*.

Ñandesy avisou *Ñanderuvusu* que estava grávida. Desconfiado de não ser seu o filho, foi embora de vez, irado e com ciúmes, advertindo a mulher que se fosse ele o pai de seus filhos, que ela o encontrasse. A andança, o caminho percorrido por *Ñanderuvusu* é percebida como uma jornada de distanciamento para a criação da abóboda celeste, com os seus respectivos patamares (PEREIRA, 2004) e reflete a importância dos caminhos na cosmologia dos Kaiowa e Guarani.

A ira do primeiro homem, segundo Chamorro (2008, p.178,179), inaugura o “mal na terra”, personificado e desencadeado por *Mba'ekuaa*. Para além dos binarismos bem e mal, a ira do primeiro homem inaugura a vida social através de *Mba'ekuaa* no cosmos, um processo não resolvido na cosmologia dos Guarani e Kaiowa.

A vida social é um processo que não está assegurado, é preciso a mistura, a perda do controle sobre a gestão da alteridade, mas, o “grau” da mistura deve ser controlado, é preciso uma medida, um parâmetro, para que se tenha a vida social e a humanidade. O mal é aquilo que é próximo ou longe para ser trocado, é a ausência ou o excesso de alteridade. *Ñandesy* segue atrás de *Ñanderuvusu*, grávida de gêmeos, sob a possibilidade de cada filho ser de um pai, no caso, uma dupla concepção: o irmão maior como filho do primeiro homem, e o menor, do terceiro vivente.

A primeira mulher pede que os filhos, ainda em sua barriga, a guiem. No caminho, o irmão maior, *Pa'i Kuara*, pede que a mãe lhe dê uma flor e, ao tentar tirá-la, tem o dedo perfurado por um espinho. Irritada, bate na barriga para acertar o filho que lhe pediu a flor. Magoado, ele confunde a mãe durante o caminho e a conduz até a casa de vorazes *Jaguareteava* (onça homem), onde o primeiro *Jaguareteava* a devora assim que a avista, pois eram inimigos da humanidade; este ato é testemunhado por um papagaio.

Entretanto, as crianças são imortais; sobrevivem à morte da mãe e nascem órfãos, numa panela, junto aos *Jaguareteava*. Neste momento – os bichos ainda eram gente –, os outros *Jaguareteava*, quando viram as crianças, desejaram comê-las a todo custo,

mas *Pa'i Kuara* avisou *Jasy* para ter serenidade, pois não iriam morrer. A avó do *Jaguareteava* proibiu os gêmeos de se aproximarem do local onde moram e cantam os passarinhos; entretanto, eles desobedeceram a ordem e brincaram naquele local por diversas vezes.²⁰

Dentro de um pindó, partido ao meio, repousava o papagaio, que reconheceu os gêmeos e lhes relatou que presenciou o infortúnio vivido pela Primeira Mulher. Bravos, *Pa'i Kuara* e *Jasy* espantaram, estrategicamente, os pássaros e, naquele local, criaram um guaviral, que cresceu em proporções surpreendentes, e de lá colheram as guaviras e as levaram para a família de *Jaguareteava*. Quando os avós receberam os presentes, devoraram as guaviras e queriam mais, então pediram aos gêmeos que os levassem até o guaviral.

Para chegar lá, era preciso atravessar um rio e, quando os avós chegaram a este rio, os gêmeos lhe atiraram uma flecha que os transformou em *Jaguarete* (onça bicho), o inimigo da humanidade. Desta maneira, seguindo na esteira dos estudos estruturalistas e pré-perspectivistas, o *jaguarete* perde a cultura, pois anteriormente era dotado de atributos humanos, como a linguagem. A predação é a ascensão dos homens à condição de cultura, e esta implica a predação de outros seres. De lá, os gêmeos fogem e caminham em busca de sua mãe e seu pai, iniciando uma trajetória de aventuras e desventuras, para humanizar a terra. Enquanto *Pa'i Kuara* criava a humanidade, *Jasy*, o irmão mais novo, dificultava o seu caminho. Produziam as pessoas sem a necessidade das relações sexuais.

No meio deste processo de humanização, *Pa'i Kuara* teve um filho, um pequeno índio, com *status* de astro resplandecente, tal qual os gêmeos, chamado de *Jasy Jatere*, ou, em português, fragmento, pedaço de lua. Tio e sobrinho se juntam e continuam a atrapalhar as ações de *Pa'i Kuara*, que, irritado, tal como na barriga da mãe, expulsa a dupla da primeira terra. *Jasy* foi expulso após arrumar confusão com *Aña*, apresentado recorrentemente como o “demônio” ou o “diabo”, em grande parte da etnografia kaiowa e guarani de Mato Grosso do Sul. Entretanto, aqui é percebido, como explicitado no

²⁰ Até aqui é possível verificar esta versão e algumas de suas variações nas seguintes etnografias: NIMUENDAJU, 1987; CADOGAN, 1959; PEREIRA, 2004; CHAMORRO, 2008; MELIÁ *et al.*, 1987; VIETTA, 2007; CLASTRES, 2007; CEIMAM, 2000, 2001; e MONTARDO, 2002.

primeiro capítulo, como uma imagem do excesso de alteridade, uma alteridade radical; *Jasy Jatere* foi expulso por roubar os milhos verdes da plantação do irmão maior, que continuava a buscar os pais:

Pa'í Kuara juntou toda a sua força para chegar, através da reza e da dança, ao paraíso, buscou sua casa no céu. Para provar a força de seu filho, Ñande Ru colocou todo o tipo de obstáculos no caminho, pelos quais hoje em dia a alma tem que passar para chegar ao paraíso. Ñande Ru considerou o Pa'í Kuara como seu filho mais forte e lhe entregou o sol para que o cuide em sua órbita ao redor do mundo. Entregou a lua ao seu filho Jasy (MONTARDO, p.56).

O Sol²¹ foi elevado ao céu por *Ñanderuvusu*, antes de sua imponente, quando ainda se tratava de uma pequena estrela e portador de pouca claridade. Ao ser elevado tornou-se inalcançável e pôde iluminar a todos os habitantes dos diversos patamares terrenos e celestiais. A Lua seria o irmão menor do sol. Segundo a xamã Celeste, se fosse pela Lua, “tudo estaria perdido”, pois faz tempo que ela “deseja acabar com o mundo”, mas o Sol a avisou que detém “o poder durante o dia” e não deixará que isto aconteça.

Para a xamã, o Sol e a Lua são os filhos dos primeiros índios, e os índios são o começo de tudo, ou os pilares para a sustentação dos não índios, pois, se não fosse assim, não existiriam os “brancos” e nem os “paraguaios”, supostos intermediários entre os brancos e os índios. Chamorro (2008) verifica a atribuição dos astros resplandecentes como protagonistas, na cosmologia dos falantes de Guaraní, afirmando que “Para os Guaraní [...] os seres resplandecentes são ícones dos heróis culturais; o Sol, do “Irmão Maior”; a Lua, do “Irmão Menor”.” (IDEM, p.138).

Jasy Jatere, de cabelos amarelos como o Sol, desencadeador de histórias como a Lua, é elevado aos Cerros, de onde pode ver a mata, os caminhos e as pessoas. Enquanto *Jasy* e *Pa'í Kuara*, “comandantes” do plano zero, Terra, *Yvy*, (PEREIRA, 2004, p.242), controlam do céu a vida das pessoas deste plano, *Jasy Jatere* o faz da terra, incidindo diretamente na vida das mulheres em potencial e, em especial, em sua casa e reprodução biológica. A mata, segundo João (2011), é a “casa dos animais

²¹ Encontra-se referências aos astros resplandecentes e ao jaguar (ete) como inimigo da humanidade em outros cenários etnográficos das Terras Baixas da América do Sul, por exemplo Barcelos Neto (2008) sobre sociedades indígenas amazônicas e Clastres (1995), sobre as indígenas paraguaias.

silvestres, também local onde vivem os espíritos do *ka'aguy reko avae* (“seres que cuidam dos animais que vivem no mato”) [...] além de outros seres, como o *anhã*, o *avarendy'i* (“saci”) e o *jaguarete* (“onça pintada”)” (IDEM, p.39,40). O *Jasy Jatere* também é conhecido como o protetor dos animais das florestas.

Jasy, para subir aos céus, a morada dos pais, acorda com o irmão que só o fará se subirem com ele as mulheres do mundo (CHAMORRO, 2008, p. 134), manifestando-se nelas, através da vinculação dos ciclos lunares com o ciclo biológico feminino, especificamente, a menstruação. O poder de atração que *Jasy* causa do céu nas mulheres é compartilhado com *Jasy Jatere*, em sua manifestação terrena.

Entre os Kaiowa e Guarani, o registro etnográfico apontou para uma oscilação do gênero da Lua no mito fundador. Por vezes, a Lua era apresentada como a irmã mulher do Sol e, por isso, a “mais fraca”, ou ainda que a sua mancha era a marca de sua menstruação, ou que era mulher e foi manchada pelo pai com leite de mamão para não despertar os olhares alheios. Chamorro (2008) traz uma referência análoga a esta, da dualidade sexual do astro lunar, ora feminino, ora masculino (IDEM, p. 134).

A ligação de *Jasy* com o *Jasy Jatere* pode existir, num primeiro momento, a partir dos aspectos do mito fundador expostos acima, fundamentados numa relação de parentesco. Tio e sobrinho apontam para a alteridade, a partir da existência de *Aña*, que incita o Kaiowa ou o “atrapalha” em seu modo de ser e de viver, fazendo-o um ser antissocial.

A descendência paterna de *Jasy* e *Jasy Jatere* é, supostamente, a mesma, *Mba'ekuaa* (em Português, “Aquele que Sabe”), assim como *Aña*, alteridade radical, descende deste. *Jasy* se manifesta na vida das mulheres, especialmente, mas não só, a partir da menstruação, reconhecida entre as mulheres kaiowa e guarani como “uma doença” e/ou “perigosa”. Quando *Jasy Jatere* se manifesta, é engravidando, perseguindo ou provendo as necessidades das mulheres. O seu vínculo com a “fabricação do corpo” e concepção da pessoa foi percebido nos processos de convivialidade destas mulheres. Alguns esclarecimentos são oportunos para um melhor rendimento deste tema, a seguir.

2.2. SACI OU JASY? SOBRE CONCEPÇÕES DE ALMA E PESSOA ENTRE OS KAIOWA E GUARANI

Além da aproximação linguística de *Jasy* – lua e *Jasy Jatere* – ser, na língua guarani, *Jasy* encontra similaridades no Saci “brasileiro”, difundido em língua portuguesa. Em vários momentos da pesquisa de campo realizados entre os Guarani e Kaiowa de MS (2005-2013), ouvi entre mulheres e homens referências recorrentes ao *Jasy Jatere*. Por vezes, ele foi apresentado com a nomeação de Saci e características estéticas singulares e desconhecidas das que são, comumente, atribuídas ao Saci Pererê por Câmara Cascudo (1999) no folclore brasileiro; em outras, a nomeação *Jasy* era acompanhada da descrição de um menino negro, de gorro vermelho. Ouvir entre os índios expressões como “*Jasy? Ah, aquele Saci!*”, tornaram-se corriqueiras.

Deparei-me com narrativas que evocaram um Saci, enquanto menino branco, com o *po’i*, adereços corporais dos membros inferiores e/ou superiores, amarrados nos braços, parente de *Jasy*, o irmão menor de *Pai Kuara*. Os registros destas características corporais vão ao encontro das descritas na etnografia de Schaden (1998, p.156) e atribuídas ao Saci. Segundo Julinha, “os brasileiros é que inventaram isso dele ter uma perna só”.

A incisiva resposta de Julinha sobre a possível falácia da perna do Saci marca uma distância entre eles, Kaiowa e nós, “brasileiros”²², ou não índios, (*Ñande reko, Ore Reko*, ou ainda, *oreva e ñandeva* (PEREIRA, 1999, p.191)). Remete-me às reflexões de Eduardo Batalha Viveiros de Castro sobre corpos ameríndios, onde ele destaca que “as cosmologias dos povos tradicionais parecem marcadas por um espírito de grande tolerância, mas que é na verdade uma *indiferença* à concorrência de visão de mundos discrepantes” (IDEM, 2002, p.139).

Claude Lévi-Strauss (2008), em o “Suplício do Papai Noel”, discute as recorrências entre o mito do Papai Noel, São Nicolau e Santa Claus, apontando que estas não decorrem de um “protótipo antigo conservado por toda parte” (IDEM, p.18), mas sim, de um “fenômeno de convergência” (IBIDEM). Lévi-Strauss sublinha que estes mitos

²² Em especial, porque em sua resposta ela marca os “brasileiros” e “nós, Kaiowá”.

são replicados durante os rituais de iniciação; como o fato de crianças, até determinada idade, acreditarem em Papai Noel pode operar como um marcador etário, pois passar por estes ritos é deixar um “estado de privação” (LÉVI-STRAUSS, p.29). Partindo dos pressupostos indicados pelo antropólogo, é possível pensar num fenômeno de convergência, tanto quanto a aparição deste ser nos momentos rituais, no caso do *Jasy Jatere*, onde sua maior circulação foi registrada nos momentos em que as meninas deixam de ser crianças e inauguram sua condição de mulher; sugere o tempo da maternidade.

O Saci Pererê divulgado, de uma maneira geral no Brasil, com suas nuances devedoras aos registros de Monteiro Lobato (a narrativa escrita) e a Ziraldo (a imagem recorrente) na literatura infanto-juvenil brasileira, é definido por Câmara Cascudo, em *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1999, p. 610), que, considerando suas respectivas variações, sublinha a existência de um “traço indígena” nas narrativas de Saci.

Câmara Cascudo o descreve enquanto um “Negrinho com uma perna só, carapuça vermelha na cabeça que o faz encantado, ágil, astuto” e pontua que “Se alguém lhe arrebatasse a carapuça, o Saci dará montões de ouro para reaver o chapéuzinho” (IDEM, 1999). Continua em suas definições apontando que ele é “amigo de fumar cachimbo, de entrançar as crinas dos animais, depois de extenuá-los em correrias, durante a noite, anuncia-se pelo assobio persistente e misterioso, não localizável e assombrador.” (IBIDEM, p.610). E mais, o Saci é um ser que dificulta os trabalhos domésticos no cotidiano, “apagando o fogo, queimando alimentos, espantando gado, espavorindo os viajantes nos caminhos solitários.” (IDEM).

O estudioso associa as suas definições de Saci a outros termos como “Matintapereira” (uma ave agourenta que busca tabaco, presente na “crença indígena”, como os “feiticeiros e pajés se transformam nesse pássaro para se transportarem de um lugar para outro” (CÂMARA CASCUDO, 1999, p.374)); Kilaino (“duende dos baciais, caraíbas de Mato Grosso, variante do Caipora, Curupira e Saci Pererê” (IDEM, p.318)), ou ainda, apresentando o Saci Pererê como um deus morador no reino dos vegetais, pertencente a “Jacy”, a lua (IBIDEM, p.288).

Em Egon Schaden (1998) há sugestões do gosto exacerbado do Saci por “pinga” e “fumo” de uma maneira geral e ao “bastão mágico” que contém a sua força (IDEM,

p.185-186), tal qual a taquara que, para além de um simples bastão de ritmo, é portadora e veículo de humanidade (CHAMORRO, 2008).

No Paraguai há um ser atribuído à “*mitologia guarani*”, com referências na nomenclatura Saci. Por estarmos localizados num estado fronteiriço – o Estado brasileiro de Mato Grosso do Sul é vizinho do país Paraguai –, é constante a presença de notícias deste país na mídia local, inclusive notícias sobre o Saci Paraguaio, como a que foi divulgada em 16 de janeiro de 2009 por uma rede *online* de jornalismo da cidade de Dourados. Com o título “História maluca: idoso some e paraguaios acusam ‘*Jasy Japere*’” (DOURADOS NEWS, 2012); a matéria trazia a reincidência do “*Jasy Japere*” em sequestros nesta região, sendo, da primeira vez, uma menina sequestrada e, na segunda, um idoso (anexo 3).



Figura 28 Foto de uma estátua do *Jasy Japere*, o Saci paraguaio. Assunção, Paraguai, setembro de 2012. (ver anexo 4)

As interlocutoras guarani e kaiowa trouxeram informações sobre um ser que em muito se assemelha com o replicado na cultura paraguaia. De maneira geral, trata-se de um menino loiro, branco, portador de duas pernas e que carrega consigo um bastão, mas esse Saci (ou *Jasy Jatere*, ou *Xanxin* como em Schaden, (1998, p.157)) é uma espécie de “deus”, protetor das matas, florestas e crianças. A circulação destas ideias acerca do ser entre os países e culturas diferentes aponta para o relato da Kaiowa Juliana frente às demarcações das fronteiras nesta região, quando “tudo era terra guarani”, e a mobilidade terrena e cósmica não possuía “limites” humanos.

Olívio Jekupé (2000), escritor guarani, dedica-se ao registro de histórias que compartilhou durante a sua vida, no convívio com os seus familiares guarani. O autor traz à tona um “saci verdadeiro”, “um saci indígena”, num constante diálogo com Schaden (1998), que sublinha a existência do Saci (*atsýyguá, kambá í, xaxim-taterê*) entre os Kaiowa e Guarani no século passado:

[...] lo llamaban **atsyyguá** , por causar enfermedad y dolor a quien lo encuentre; nadie lo ve, tiene apariencia humanay esta provisto de dos piernas, pero pequeño, negrito (por eso también conocido por **Kamba í**.) La variante Kayová, recogida em Benjamin Constant, parece ya haber sufrido influencias culturales brasileñas o paraguayas. Allí el nombre es **xaxim tataré (yasy-yatere)**, siendo el ser descripto como muchacho de unos cinco años de edad, dos piernas e igualito a un niño, hasta en las facciones. Se manifiesta por un silbido penetrante, que da escalofríos y hace estremecer a quien lo oye; no es oído en el médio del monte, sino solamente en los caminos (**numen varium**). Cuando el **xaxim-tateré (yasy-yateré)** silva, no se debe remedarlo, ni dudar de su existencia, de lo contrario, él aparece, armado de un palo, a fin de castigar a quien no crea en él y a quien se burle de él. Hay **yasy yateré** de piel branca y otros de color negro; no se habla del **yasy yateré** de piel bronceada. (SCHADEN, 1998, p.186)

A nomeação de *Atyysyguá*, registrada por Schaden, é a mesma dada à alma-animal que compõe o corpo e a pessoa guarani e kaiowa, junto com *Ne'ë* ou *Ayvu*, a palavra/alma que circula garantindo a humanidade no corpo, que apontam para a dualidade da alma guarani, separadas somente em virtude da morte. Esta verificação caminha ao encontro da sugestão de Viveiros de Castro, Seeger e Da Matta (1979), quando sublinham que “[...] a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos

para uma compreensão adequada da organização social e cosmologias destas sociedades” (IDEM, p.3).

Em Nimuendaju (1987), em sua clássica etnografia sobre os Apapokuva, o mesmo descreve a composição da alma em duas frações, sendo a primeira *ayvucué* (IDEM, p.29), identificada como *ne'ë* e *ayvu*, uma alma celeste; e a segunda, *acyiguá*, a alma animal (IDEM, p.34) ou terrena. É na morte que a alma se separa nestas duas partes e a alma celeste retorna para a Terra sem Mal, ou aos patamares celestes, sua morada originária.

Para alcançar esse lugar, a alma tem que percorrer um caminho conflituoso, enfrentar vários obstáculos e pode, ou não, alcançá-la, pois corre o risco de ser devorada, no meio do caminho, por um *jaguarete* sedento de predação para o retorno à sua humanidade. À alma terrena, os Guarani atribuem a denominação de *anguery* (IBIDEM, p.41). Schaden identifica uma similaridade entre a alma animal (terrena) e o Saci, ou *Jasy Jatere*, o que faz sentido, se partirmos do pressuposto cosmológico de que a alma-animal possui a marca da alteridade, pois tem descendência em *Aña*, tal qual a mulher, segundo as mulheres kaiowa e guarani de *Yvykuarusu/Takuaraty*, que gera um novo ser. É na concepção, o momento onde ocorre a distribuição da alma. Estas duas parcelas da alma estão repousadas em pontos distintos do corpo.

Melià *et al.*, acerca dos Pai Tavyterã, sublinha dois conceitos de alma, *ñe'ë* (*teko katu*), a palavra/alma que se assenta no sujeito durante a concepção através do corpo feminino e *ã* ou *ãngue*. Tais postulados possibilitam estabelecer diálogo com o que propõe Viveiros de Castro, Seeger e Da Matta (1979) sobre a “fabricação do corpo” e a concepção da pessoa nas sociedades ameríndias:

As teorias sobre transmissão da alma, e relação disto com a transmissão de substâncias (distribuição complementar de acordo com os sexos, cumulação unifiliativa), e a dialética básica entre corpo e nome parecem indicar que a pessoa, nas sociedades indígenas, se define em uma pluralidade de níveis, estruturados internamente. (IDEM, p.13).

A *Ñe'ë* ou *Ayvu* se divide em três aspectos; “*tyke'ýra*, *tyke'y miri* y *tyvy miri*” (MELIÀ ET AL, 2008, p.170). *Tyvy miri* é o irmão menor que se desloca diante do sono da pessoa, enquanto *tyke'y miri* se responsabiliza pelo corpo que ali repousa até a volta

de *Tyvy miri*. Valeria Macedo (2011) sublinha, em sua etnografia entre os Mbya, que “aquele que sonha deve ter seu *nhe´e* de volta antes de acordar (sob pena de adoecer ou morrer)” (IDEM, p.17).

O segundo aspecto da alma sugerido por Melià *et al*, é *ã* ou *ãngue*, a alma do corpo que se manifesta na sombra e que, após a morte, vaga pela terra e pode ocupar o corpo de um animal e perseguir as pessoas que lhe foram próximas durante a vida terrena (MÉLIA *ET AL.*, 2008, p.170-171), ao contrário da *ñe´ẽ* que, após a morte, segue direto rumo aos patamares celestes.

Nas reflexões de Chamorro, “*Asykue, ãngue*. As terminações *-kue* e *-ngue* indicam passado. *Asy* é sofrimento e *Ang* palavra, alma, sombra. *Asykue* refere-se, portanto, à consequência da ação da alma animal, e *ãngue* à sua procedência: as palavras-almas de defuntos que degeneraram à animalidade por não terem alcançado a boa ciência” (CHAMORRO, 2008, p. 229):

Eles acreditam ter ao lado da alma divina uma alma animal [...] que atrai os seres humanos para a horizontalidade e os afasta do fim último da existência, que é o tornar-se um [...] Deus. Sob a influência dessa alma animal, os humanos são acometidos de várias perturbações. As crises da vida são, desse modo, explicadas como uma dissociação, uma interrupção da comunicação entre a pessoa e seu nome divinizador. A palavra-alma de origem divina se afasta da pessoa sob a pressão da sua alma animal, causando nela fragmentação e doenças (IDEM, p.194).

Graciela Chamorro reitera que a primeira terra foi um espaço para que os humanos alcançassem a “perfeição”, o *aguyje* – nesta dissertação entendido como estado de maturação ou plenitude do ser Kaiowa e Guarani, uma condição divinizatória que pode ser alcançada através da observação e disciplina aos modos de ser e de viver destes indígenas –, porém, se deixaram levar pela alma animal.

Chamorro destaca que “Pela sua ascendência divina os humanos conheceram a boa ciência, porém a animalidade privou-os dessa faculdade. Desse modo eclodiu a ignorância humana – a irracionalidade – e rompeu-se a amizade, o parentesco entre o humano e o divino” (CHAMORRO, 2008, p.198). Macedo postula que “o ascetismo como via de acesso a *aguyje* pode ser interpretado como um desejar não desejar. O

desejo implica uma falta, cujo signo maior é a mortalidade. Vinculada a carne, o receio pela animalidade convive com o anseio pela divindade” (MACEDO, 2011, p.12).

A pessoa guarani é composta de carne e sangue *Marã* (perecível), assim como de osso e sopro *Marã e ÿ* (imperecível). Animada por *nhe'ë porã* e *nhe'ë vai*, a pessoa é habitada por desejos de partir e de ficar, de rezar e de comer, de dançar e de caçar (ou casar). Ambos remetem a forças interseccionadas que não devem se indiferenciar, mas cuja concetividade é intrínseca à vida nesta terra e à condição humana/guarani. Sua disjunção implica *jepota*, o devir animal/terreno, ou *aguyje*, o devir divino/celeste. O desafio da condição humana seria assim manejar os desejos-afetos para gozar neste mundo, a exemplo de *nhe'ë vai*, sem estar confinado nele, a exemplo de *nhe'ë porã*. (MACEDO, 2011, p.13,14).

Entre os Mbya, Pissolato (2008) registra a *ñe'ë* instalada no corpo feminino durante a concepção: “Alma enviada pelos deuses para encarnar-se na Terra, *nhe'ë* ou o nome a que se liga é o que anima a pessoa enquanto ela permanece como vivente, voltando, em seguida à sua morte, à condição divina que a origina” (IDEM, p. 210), porém, não encontra recorrências relacionadas à alma animal, tais quais as apontadas por Schaden (1998), Nimuedaju (1987), Melià *et al* (1998) e Chamorro (2008):

Entre os Mbya não encontramos uma teoria da alma tal qual aquela presente entre os Nhandeva. Se os Mbya distinguem claramente um aspecto terrestre e outro celeste da pessoa, não concebem uma alma de caráter animal que habitaria desde o nascimento o corpo do vivente [...], ainda que isto não exclua com certeza uma reflexão sobre a animalidade ou o modo jaguar como oposto à humanidade (-divina) pretendida pelos filhos e filhas de Nhanderu na Terra [...].”(PISSOLATO, 2006, p. 211)

E segue, a partir do diálogo com Nimuedaju, H. Clastres, Lévi-Strauss e Schaden:

Particularmente a análise de Nimuedaju ([1914]1987) sobre as noções apapokúva de *ayvucué* e *acyiguá* e as informações de Schaden ([1954]1962) sobre o mesmo assunto colhidas entre os Nhandeva na década de 1940 parecem fundamentar esta percepção do “dualismo espiritual guarani” que expressaria no nível da pessoa a matriz triádica das cosmologias tupi-guarani (Lévi-Strauss [1964]1991), marcando os pólos da animalidade e da divindade como modos de superação da condição humana, intermediária e ambígua (para o desenvolvimento desta compreensão entre os Guarani, veja-se especialmente H.Clastres [1975]1978). (IBIDEM)

Schaden (1998) compreende a alma guarani dividida em três e todas podem ser identificadas como sombra. A primeira pode vir atrás ou à frente dos sujeitos, chamada de *ayvúkuë-porãvé*; a segunda vive a esquerda dos sujeitos, é uma parcela ruim da alma e vaga pela terra, “se llama **anguéry** (en vida, **atsyyguá**)” (SCHADEN, 1998, p.138); a terceira, a parte boa que vaga pelos ares e está ao lado direito das pessoas, é *ayvú* ou *ñe'ë*.

Registra uma contradição de seus interlocutores em relação à posição e concepção das almas; para um destes, a alma da direita é *okáña á vaé*, ameaçando negativamente quem a encontre no pós-morte; enquanto para o outro informante, não se trata de alma, “ese ser es generado aquí en la tierra misma; no es alma de gente, es el saci” (ser imaginário que recorre de noche el bosque, bajo la forma de un negrito tocado de un gorro rojo)” (SCHADEN, 1998, p.138).

Sobre o *Atsyyguá*, Schaden descreve que se trata da parcela animal da alma, da pessoa, “Compañeros de tribus bondadosos y pacíficos tienen el **atsyyguá** de mariposa, de picaflor u otro pajarito delicado; personas malas, el de víbora venenosa; violentas, el de avispas; indolentes, el de lagarto (**mando rová**); traviessos, el de mono” (IDEM, p.139).

Estas duas parcelas da alma estão repousadas no corpo; especificamente, a *ayvu* ou *ñe'ë* encontra-se na região do peito e a *atsyyguá*, na região da boca, especialmente do maxilar: “la semejanza con este o aquel animal, que a veces se cree descubrir en la forma de la boca de este o aquel compañero de aldea, es expresión de su **atsyyguá**”. (SCHADEN, 1998, p.139). Nimuendaju constata em sua pesquisa de campo que a localização desta alma-animal no corpo refere-se à nuca (NIMUENDAJU, 1984; SCHADEN, 1998).

Schaden registrou a presença do Saci para além dos Guarani e Kaiowa; pontua que verificou a existência deste ser junto aos Tupinambá litorâneos e reitera que esta “representação indígena” pode ser consequência dos “contatos culturais”. Contudo, sequencialmente afirma que não encontrou registros símiles na sociedade do entorno (IDEM, p.186). É preciso reconhecer que existe a possibilidade deste *Jasy Jatere* ser, também, resultado das experiências com as sociedades indígenas, o que, de fato, não significaria aculturação.

O *Jasy Jatere*, verificado entre as mulheres kaiowa e guarani de MS, gosta de mulheres e de crianças novas que andam aleatoriamente pelos caminhos, o que sugere um controle, uma supervisão deste domínio estabelecido através do Cerro, sua morada. O gosto por crianças e mulheres pode estar associado à alma-animal (terrena) e sua vinculação de descendência. Exerce a condição, ora de “nós”, relacionada à proteção do grupo, ora de “outro”, vinculada às narrativas de perseguição, apontando para uma dimensão dual, bem como sugerindo a presença paterna e a do tio, irmão do pai, ambos espelhados nas parcelas desta substância imaterial.

Num jogo de futebol, durante minha pesquisa de campo na *Yvykuarusu/Takuaraty*, um homem relatou-me sobre esta dualidade de “protetor” (nós) e “fazedor de mal” (outro) do Saci e as vinculou à dependência das relações que se estabelecem com ele; a troca é uma forma de negociação entre os dois mundos. Os horários de andança dos *anguery* são os mesmos em que circulam o *Jasy*, e que coincidem com o retono dos homens da *changa* – trabalhos realizados no exterior da aldeia.

Trata-se do por do Sol, o poente, sendo que Pereira o destaca como o momento “onde tudo que é negativo se recolhe”²³ (PEREIRA, 2004, p.374). Segundo o antropólogo, o *anguery* “reúne condições opostas às divindades” (PEREIRA, 2004, p.369), sendo elas a tristeza, o odor fétido e o aspecto desagradável, condições pertinentes à alteridade e à produção do ser antissocial.

O retorno dos homens da *changa* inaugura o retorno das relações sexuais e possibilidades da gravidez, sugerindo, mais uma vez, a ligação da alma com a concepção. Por entre os caminhos, o Saci assovia, espanta os bichos e não gosta que o imitem: se alguém assovia à noite é porque o chamam, se ele vê que o estão imitando, persegue o autor dos “desacatos” (potência de alteridade), tal qual o descrito por Schaden (1998, p.157).

Registrei informações sobre algumas crianças indígenas que são loiras e, por isso, apontadas como filhas do Saci ou *Jasy Jatere*, como ocorreu em Paranhos, MS, em relação às duas crianças brancas que estudavam na escola de uma das áreas indígenas, no ano de 2008. Sob a égide do Conhecimento Guarani, eles explicavam o fato de as

²³ O antropólogo descreve a ligação da “negatividade” emanada no poente com o *jeo’asa* “movimento com as mãos para limpar o espaço da presença de energias ruins e remetê-las para outros lados, seja em direção norte-sul, seja para o poente ou oeste [...]” (PEREIRA, 2004, p.374, 375)

crianças serem filhas de pai e mãe indígenas, e serem brancas e loiras, a partir da ideia de que poderiam ser filhas do Saci. Em regra, este discurso aparecia num tom de ironia entre os mais velhos da escola.

É possível encontrar entre os Guarani Mbya recorrências do *Jasy Jatere* e *Pombero*, interligados ao Saci Pererê, registrados em etnografias que abordam a temática. Adriana Albernaz pincela sobre o assunto em sua tese de doutoramento (2009) e destaca:

Os sacis também são habitantes das matas. São dois os tipos de saci: o *Jasy Jatere* e o *Pombeiro* ou saci pererê. O primeiro é pequeno, branco e usa um cajado, pois só tem uma perna. Dizem que ele não é muito ruim e que se as pessoas facilitarem para ele, dando-lhe o que ele quer, como fumo e bebida, ele não faz mal para a pessoa. Ele gosta muito de criança e avisa quando uma mulher vai ficar grávida, fazendo um cocô bem amarelinho (como de criança) perto da casa da mulher que vai engravidar. Porém, ele gosta de pegar crianças brancas, de olhos azuis, para ele; ele as leva para o mato, cuida delas e as alimenta com mel. A anciã que fez estas narrativas disse que ele faz isto para as crianças ficarem como ele. Se ele traz a criança de novo para a aldeia, ela não fala mais, fica doente e louca. Dizem que ele gosta de pegar homem ou mulher como companheiro. Se pega, por exemplo, uma mulher, ela não pode ter relações afetivas com nenhum homem, pois o *Jasy Jatere* tem ciúmes, surra e até mata, tanto o homem como a mulher, fazendo assim com que a pessoa se isole. Este saci gosta de pinga, ovo e fumo, e se alguém lhe der estes itens, pode tentar pedir-lhe coisas; se ele bebe, fica fácil pegar o seu cajado, que é uma vara de ouro; quando isto acontece é possível pedir qualquer coisa, pois ele consegue entrar nos mercados e bancos, e pegar o que quiser, porque fica invisível como o *anguére*. (IDEM, p.180-181).

Os registros de Albernaz (2009) sugerem uma relação entre o *Jasy Jatere* identificado entre os Kaiowa e Guarani de MS e o registrado pela antropóloga entre os Mbya, desde a recorrência de algumas características físicas à preferência por estereótipos infantis que não condizem aos estereótipos corriqueiros encontrados nestas áreas indígenas, possibilitando a inferência do *Jasy Jatere* ter predileção pela alteridade, marca de sua existência; por isso, a busca constante por mulheres indígenas e crianças brancas. Albernaz identifica outro “tipo de saci”, também percebido entre os Kaiowa e Guarani:

O outro tipo de saci é o *Pombeiro*, também conhecido como saci pererê. Contam que ele é feio, preto, ruim e assusta as pessoas. Ele assobia como pintinho e tem pêlo ralo e cumprido. Este saci vai atrás das mulheres que andam sozinhas para transar com elas e engravidá-las; por isso, explicam, as mulheres não devem andar sozinhas. Dizem que se ele fica bravo, ele mata a pessoa de uma só vez. Também não é possível vê-lo: ele transa com a mulher quando ela está dormindo e ela não sente nada; só vai saber quando engravida. Quando a criança filha do *Pombeiro* nasce, ele cuida, mas a criança fica feia, com pêlos iguais ao do cachorro e não fala como criança, somente assobia como o *Pombeiro*. O filho do *Pombeiro* não olha no rosto das pessoas, fica só agachado e quando as pessoas estão em volta do fogo, ele fica de costas. Ele imita todo tipo de passarinho. Disseram também que antigamente as mulheres engravidavam do *Pombeiro* mais freqüentemente e que hoje isso já não acontece tanto porque tem mais gente que reza e também porque não tem mais tanto mato. Este *Pombeiro*, dizem, é um “imbecil” e se ele ficar rodeando a casa de alguém, esta pessoa deve rezar e dizer para ele ir embora se não ela jogará sal nele, do que ele tem medo porque não foi batizado. (IDEM, p.180-181).

A observação de Albernaz permite identificar entre os Mbya dois tipos de Saci: o *Jasy Jatere*, branco, aparece na etnografia da antropóloga como portador de uma perna, enquanto ao *Pombeiro*, negro, é atribuída uma proximidade com o Saci “Pererê”, sem maiores detalhamentos.



Figura 29 Estátua do Pumbero fotografado no centro de Assunção, Paraguai, 2012.

É possível encontrar o *Pumbero* na mitologia paraguaia e relações dele com o Saci Pererê, sua imagem é divulgada no Paraguai como um homem negro, com duas pernas e peludo. Jaine e Celeste comentaram superficialmente sobre a existência do *pumbero*. Enquanto o primeiro saci assedia ambos os sexos, o segundo tem a preferência pelas mulheres. Diz-se que o *Pumbero* é cunhado do *Jasy Jatere*, casado com a irmã deste; trata-se de um “louco, não respeita a esposa dos outros”.

Entretanto, a reza aparece, também entre os Mbya, como solução para o afastamento destes seres da vida terrena, demonstrando ser, na ausência do batismo, a preferência para a aparição e ataque destes seres. É no batismo que o xamã identifica a que alma-animal pertence o corpo de um novo ser; digo novo, pois o batismo entre os Kaiowa adquire importância ritual desde os primeiros dias de vida, “el ñe ñe cuyo nombre sagrado es “*tupã'éry*”, tiene que ser descubierto por el “*tesapyso*” y aplicado al niño, poco después que este puede pronunciar sus primeras palabras” (MELIÀ ET AL.,

p.1998). Após este período, a criança sem batismo pode perder sua alma, sua condição de humanidade.

O fato da devolução da criança raptada pelo Saci, a que Albernaz refere-se - “Se ele traz a criança de novo para a aldeia, ela não fala mais, fica doente e louca”-, encontra analogias com o afastamento da alma/palavra entre os Kaiowa e Guarani. Izabel recorda que isso “já aconteceu” com o filho de um compadre próximo. Conta que a criança desceu para as redondezas de certo rio e que ninguém a encontrava.

O pai da criança era um xamã e sabia as reza/canto pra trazer de volta o menino; e assim o fez. Quando a criança retornou, “não falava nada, não comia nada, estava fraca, ninguém sabe como, o que ele é, ninguém vê, só a criança que vê, só *mitã* (criança), as crianças não falam porque ele assusta elas”. Para Melià *et al.*, se umas das três porções que compõe a *ñe'ë* - *tyke'ýra*, *tyke'y miri* e *tyvy miri* -, principalmente esta última, se afastarem, a vida terrena corre perigo. Eis o que os estudiosos pontuam sobre a temática:

[...] el hombre en sus viajes corre peligro de perderse o ser sustraído por un espíritu maligno o los *pytumbori*, seres que aparecen en el sueño y entonces, *nde revy'ái*, te falta el ánimo y “no te hallas”. La persona se queda lánguida, no quiere comer y solamente *mbae'kuua*, el médico, puede intentar mediante rezos liberar el alma o indicarle su camino de vuelta. Una ausencia prolongada tiene como consecuencia la muerte. El *ñe'e*, al morir la persona, se translada al paraíso. (MELIÀ ET AL., 1998, p.171)

Com o susto, a *ñe'ë* da criança se afasta do corpo, fazendo com que a palavra não circule no esqueleto garantindo a verticalidade do ser humano (CHAMORRO, 2008). A temática do rapto da alma, fortemente destacada nas etnografias amazônicas (BARCELOS NETO, 2008; CESARINO, 2011), encontra, de certa maneira, analogias possíveis entre os Kaiowa e Guarani, porém, entre os Mbya, conforme Pissolato (2007), não se trata de um tema de grande recorrência.

Juliana explicou-me que a *ñe'ë* é o que vem “de dentro da gente, o que a gente fala, quem fala é gente, quando a pessoa vem muda, ela é gente, não é pessoa”. Não é pessoa porque não tem *ñe'ë*. Orides, em outro momento, ressaltou que “sem o *ayvu* você não

vai falar, *ayvu*, *ñe'ë*, é o que faz nós sermos pessoas”. Na Reserva Indígena de Dourados, uma senhora kaiowa relatou o fato de uma sobrinha que foi levada pelo Saci, “lá na aldeia Amambai”, e, como nessa região, que é a mesma de Paranhos, havia “bastante rezadores”, “eles cantaram por três dias, aí o Saci trouxe a criança de volta, mas por causa do rezador.”.

Macedo (2011) registra entre os Mbya que a “*nhe'ë* compartilha tal disposição de partir diante de algum desconforto (*ndovai*), de modo que os Guarani associam as doenças (*mba'eaxy*, “o que é a dor”) ao enfraquecimento ou afastamento do *nhe'ë* do corpo. Sua partida definitiva implica a morte ou metamorfose do sujeito, cujo corpo fica suscetível a outros agenciamentos” (MACEDO, 2011, p.4).

Sendo o pai do menino seqüestrado, um xamã possuía “fórmulas” para acessar o domínio de *Jasy Jatere* e trazer a alma do filho de volta ao seu corpo. Essas “fórmulas” são as rezas/canto, a dança, remédios que habilitam o xamã a trafegar entre o mundo humano e o mundo não humano, com imunidade. Para Viveiros de Castro, “vendo seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história.” (IDEM, 2002, p.358). É o xamã que detém o poder do diálogo entre os mundos, o transeunte dos diversos domínios do universo cosmológico kaiowa e guarani. Macedo (2011) reflete sobre a temática e sublinha que,

Donos de diferentes domínios desta terra podem atingir os corpos das pessoas e causar doenças, que são extraídas pelo sopro com fumaça de tabaco [...] Se não houver intervenção xamânica, a pessoa pode *ojepota* [...], sofrer uma metamorfose [...], tendo seu *nhe'e* expulso ou capturado pelo dono [...], de modo que o sujeito passa a ver o animal como afim (ou parente) e os parentes como presa. (MACEDO, 2011, p.5).

Celeste afirmou que há remédios para combater a aproximação não consentida do *Jasy Jatere*, remédios para banho e para ingestão. Quando a menina “se torna moça”, de primeira menstruação, *Jasy Jatere* fica rondando, “aí ela tem que se medicar, tomar remédio, tomar banho, assim que se previne do *Jasy Jatere*”. As rezas/canto para a

limpeza do corpo, curar doenças ou livrar-se de seres sobrenaturais indesejados são recorrentes nas etnografias ameríndias.

A menstruação pode ser percebida como um resíduo da alteridade e, por isso, uma série de comportamentos devem ser adotados para minimizar esta condição de Outro, marcados na concepção da pessoa através da dualidade de sua alma e da “fabricação dos corpos” (SEEGER, DA MATTA E VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Belaunde (2005) possibilita a compreensão a partir de suas reflexões sobre as sociedades indígenas amazônicas que a metodologia de levar em consideração grandes temas da etnologia indígena, como caça e xamanismo, destacados e mais valorizados como do universo masculino, se contrapõe à importância do sangue, nestas temáticas e na organização social destas sociedades. O sangue aparece como de vital importância para a configuração destes temas. Para Viveiros de Castro, Seeger e Da Matta (1979),

[...] a fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. Uma fisiologia dos fluidos corporais – sangue, sêmen – e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos) parece subjazer às variações consideráveis que existem entre as sociedades sul-americanas, sob outros aspectos (IDEM, p.11).

As substâncias necessárias para a “fabricação do corpo” é um tema notável nos estudos sobre as sociedades indígenas nas Terras Baixas da América do Sul. O sangue, entre os Kaiowa e Guarani, a partir da narrativa do *Jasy Jatere*, possibilita pensar as relações de gênero, nestas sociedades, como parte dos processos cotidianos, da convivialidade. Belaunde (2005) assinala que “la sangre es la principal vehículo tanto de la diferenciación como de la unidad entre los géneros a lo largo de la vida de las personas” (IDEM, p.18). Juliana explicou-me que o *Jasy Jatere* aparece quando vem aquela “doença da mulher”, o período menstrual feminino, reforçando, desta maneira, o argumentado por Douglas (1976) em relação à poluição referente a este período; e por Becker (2002), no tocante à relação entre a menstruação e o “o caráter poluente que acompanha a mulher por sua própria constituição biológica” (IDEM, p.62). Neste sentido, é preciso debruçar-se sobre o assunto:

2.3. QUANDO VERTE O SANGUE: RESÍDUOS DO EXCESSO DE ALTERIDADE

Entre as mulheres kaiowa e as guarani, com as quais interagi, o perigo da aparição do *Jasy Jatere* ocorrer foi preponderantemente vinculado à decorrência da ausência de resguardo nos momentos rituais, tanto dos homens quanto das mulheres, sendo estas as mais suscetíveis, pois passam por mais momentos de vulnerabilidade (ciclos menstruais, gravidez, parto, pós-parto). Estes momentos específicos pertencem ao domínio da intimidade, à ordem do cotidiano. Jussara apresentou um *Jasy Jatere* de gorro vermelho e uma perna só e afirmou nunca tê-lo visto, mas sabe de sua função protetora e da necessidade da mulher realizar “as coisas da menstruação” para evitar a aproximação do ser quando não desejada. Aquime sublinhou que se trata de “uma doença da mulher” e explica que o corpo “está funcionando” e que, de repente, verte o sangue.

A preocupação com o corpo kaiowa e guarani é um dado presente na produção etnológica sobre estes coletivos étnicos. Há registros na etnografia de Nimuendaju (1987) sobre esta temática. Segundo o etnólogo, para o Guarani, em relação aos Apapokúva, “o corpo pode tornar-se leve pela dança” (IDEM, p. 97) e assim pode ser elevado ao céu, alcançando a *Terra sem Males*. Trata-se do lugar onde “nunca se morre”, onde se reencontra os antepassados (IBIDEM, p. 100; 107). A dificuldade em alcançar a Terra sem Males (*Yvy Marã'e'ÿ*) é decorrente do contato com os europeus e a assimilação de seus costumes, principalmente alimentares, como a ingestão de sal, álcool e carne de animais domésticos, pois “seu corpo adquiriu um peso invencível” (NIMUENDAJU, 1987, p. 104).

Na gênese cosmológica kaiowa e guarani há pontos recorrentes sobre o assunto. Através da dança, da reza/canto, os patamares celestes podem ser alcançados. É sabido que quando *Ñanderu* sai andando e deixa *Ñandesy* grávida dos gêmeos, ele se distancia e produz a abóboda e os patamares celestes e, para que seus parentes possam fazer o mesmo, estabelece obstáculos que dificultam o percurso. Para vencer os obstáculos e desfrutar do *status* de um imortal semelhante aos deuses - é preciso alcançar o estado de *aguyje*, o amadurecimento (CHAMORRO, 2008, MURA, 2004, VIETTA, 2007, PEREIRA, 2004, CADOGAN 1959, MÉLIÁ, 1985, MONTARDO, 2002, CLASTRES, 2007). Para isto, é preciso ter o corpo leve.

Segundo Mura (2004) “atingido este tipo de estado, o corpo torna-se leve, livre de impurezas, podendo ascender, juntamente com sua alma espiritual, aos *yváy*, de onde esta última procede, nas proximidades da morada dos deuses” (IDEM, p. 231). Com o controle do corpo, pode-se adentrar no *Teko Porã*, no bom viver, e adquirir a humanidade, tornando-se pessoa kaiowa e guarani. Vale ressaltar que as relações estabelecidas entre homens e mulheres nestas sociedades indígenas advêm do exemplo do modo de viver entre os seus deuses nos patamares celestes. O *Teko Porã* sugere o “modo correto de se comportar”, tal qual se comportam os deuses kaiowa, transmitidos através dos “mitos e narrativas xamanicas” (PEREIRA, 2012, p.189), o que justificaria a condição de complementariedade das relações entre os homens e mulheres kaiowa e guarani.

O corpo é o lugar da “perspectiva diferenciante [...] e pode ser visto como lugar de confrontação entre humanidade e animalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.388). O antropólogo destaca que a diferenciação dos corpos se dá para além da fisiológica, “mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário” (IDEM, p.380). As diversas modalidades de transformação nos corpos kaiowa e guarani, seja através das rezas/canto, da alimentação, dos remédios ou da perspectiva, caminham para a manutenção do *Teko Porã*. Compreendo esta transformação corporal tal qual a cunhada por Viveiros de Castro, 2002:

As mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários, e mesmo mais: elas são ao mesmo tempo a causa e o instrumento de transformação das relações sociais. Isso significa que não é possível fazer uma distinção entre os processos fisiológicos e processos sociológicos, transformações do corpo, das relações sociais e dos estatutos que as condensam são uma coisa só. Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é *imaginado*, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade. (IDEM, p.72).

Estas modalidades são acessadas segundo a dinâmica das circunstâncias rituais, sendo, em especial, na menarca, no parto e no nascimento. Estas circunstâncias são apontadas por Schaden (1998) como momentos de “crise”, ou segundo Chamorro

(1995), o *tekoaku. Aku* (MONTROYA, 2011, p.28), em português refere-se ao calor, à sensação de estar quente, ao bravo, ao violento e aos momentos de crise. Chamorro o descreve da seguinte maneira:

Teko es el sistema guarani, su modo de ser. *Aku* es caliente. *Tekoaku* es, pues, un tiempo de crisis, de experiencia límite entre lo que se es y lo que se está por ser, o lo que se esta comenzando a ser. Hay que respetar determinadas prescripciones para librarse de los peligros del modo de ser caliente y permanecer en el modo de ser frío (*tekoro'y*). (CHAMORRO, 1995, p.103).

Estes momentos de transição podem ser interpretados como necessários para as reflexões comportamentais daqueles que estão passando por este estado, para que não fique *pochy*, bravo. Por isso a reclusão; com ela pode-se alcançar um estado de *tekoro'y* ou *teko ro'y*, um modo frio de se viver, com serenidade (CHAMORRO, 1995, p.103), um modo de acordo com as condutas esperadas pelo coletivo. Ao *aku* também é atribuída uma ligação à feitiçaria que, para ser desfeita, deve-se esfriar - *m'boroy* ou *mboro'y*- o feitiço (MONTARDO, 2002, p.169-170). Compreendi, a partir da vivência entre estas mulheres e homens, que o *mboro'y*, pode funcionar como um “contra-feitiço”. *Tekoaku* é o modo de ser kaiowa quente, característica atribuída às pessoas em estado de suscetibilidade. Segundo Schaden (1998),

En la existencia del individuo, el nacimiento, la maduración biológica, las enfermedades, el nacimiento de los hijos y la muerte son los principales momentos de crisis. Para el grupo en su totalidad, situaciones especiales [...] rompen de alguna forma el equilibrio de la vida cotidiana y exigen o pueden exigir medidas rituales.

No todas las situaciones de crisis requieren idénticas precauciones. Las más importantes son aquellas en que la persona implicada recibe la designación especial de **(h)aku** o **odjéakú**, estando sujeta al peligro de encantamiento sexual, a la que se denomina **odjépotá**. [...] El conjunto de las medidas que la persona debe tomar se llama “resguardo” em português; em guarani se dice simplemente que fulano está **akú**. **Akú** es el estado del padre (y entre los Mbüia también el de la madre) em los primeros días después del nacimiento de la criatura, **akú**, es la jovem durante la primera menstruación y, finalmente (entre los Kayová) el niño em los días que siguen a la perforación labial. (SCHADEN, 1998, p. 101-102).

O *tekoaku* é um estado de desordem na vida das pessoas que o vivenciam, um estado de transição entre o “nós”, pertencente ao grupo, e o “outro”, estrangeiro ao coletivo. Na desordem, os seres sobrenaturais podem levar a pessoa a deslizar para condutas não aprovadas no coletivo; são levadas ao excesso, à superabundância produtora do Outro. O período da primeira menstruação é reconhecido entre os Kaiowa e Guarani como um período ritual para a menina “tornar-se mulher” kaiowa e guarani, registrado entre os Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS), por Vietta (2007), como *kuña gua ka’u*. Para Schaden (1974), “o tempo do resguardo representa para a adolescente um período de habilidades manuais, numa espécie de escola de economia doméstica” (IDEM, p.88), onde são reforçadas as condutas esperadas pelo coletivo por cada integrante, como forma de pertencimento.

Mary Douglas (1976) explora o estado ou estágio da “liminaridade” como imbricado ao clássico conceito de “ritos de passagem” de Van Gennep (2011). Para ela, o estado de liminaridade aponta para a desordem, mas mais do que isto, aponta para os “poderes” e para os “perigos” inerentes aos sujeitos nele imersos. Ou seja:

Primeiramente, considerem-se as crenças sobre pessoas em situação marginal. Estas são pessoas que estão de algum modo excluídas do padrão social, que estão deslocadas. Podem não estar fazendo nada de moralmente errado, mas seu status é indefinível. Tomemos, por exemplo, um feto. Sua presente posição é ambígua, igualmente seu futuro. Pois ninguém pode dizer de que sexo ele será ou se sobreviverá aos riscos da infância. Ele é freqüentemente tratado como vulnerável e perigoso. Os Leles encaram o feto e sua mãe como em constante perigo, mas também creditam ao feto uma má vontade caprichosa que o torna um perigo para os outros. Quando grávida, uma mulher lele tenta não se aproximar de pessoas doentes para que a proximidade da criança em seu ventre não piore a tosse ou febre. (DOUGLAS, 1976, p.119).

Durante o resguardo, as regras para o pertencimento ao coletivo são reificadas – de comportamentos, ritualísticas e alimentares –, como o cuidado da menina pelos membros da parentela, especificamente dos que coabitam com ela, como a mãe, a avó ou outro responsável. Estas regras incluem restrições alimentares, pintura corporal (jenipapo, *uruku* e cinza de cabaça queimada são os mais apontados), remédios e banhos com ervas do manuseio kaiowa e guarani, reclusão ao “fogo doméstico”, além de

aprender os ensinamentos ritualísticos, desenvolver habilidades na execução de tarefas no âmbito da convivialidade, como a costura, a limpeza da casa e a feitura de alimentos. Estes ensinamentos foram relatados e vivenciados, em maior ou menor intensidade, pelas interlocutoras desta pesquisa, como parte deste ritual.

Entre as Kaiowa e Guarani da *Yvykuarusu/Takuaraty*, estar (*h*)*aku* adquire outras configurações sociais para além do sublinhado nas etnografias compartilhadas. Conversando com o pai de Jacy, Otávio, relatou-me a seguinte definição para *haku*: “*Haku*, a partir dos 12 anos, a menina fica brava, nervosa, é preciso conversar, acalmá-la, depois dos 16 e 17 anos, começa amadurecer”. Juliana acentua que, quando “as meninas estão formadas e menstruam na primeira vez, elas procuram muito por uma relação sexual, diz-se assim de uma pessoa “quente”, *haku*.” Os homens usam com frequência este termo para acentuar a sexualidade de uma mulher.

Quando a menina menstrua pela primeira vez, “tem que se resguardar, tem *yrupe’i*, uma folha vermelha que tem nas árvores, no *ymaguare* pegavam aquilo e colocavam na boca da menina, para ser obediente”. Aquime ressaltou que estar *haku* não se trata de uma situação positiva, “é a pessoa, as meninas que procuram os homens, que ficam com qualquer um, porque não fizeram o resguardo”. Qualquer um, inclusive ou principalmente, os seres não humanos.

Haku, segundo Orides e Odila, é a mulher que não sabe esperar o tempo “certo para estabelecer as relações sexuais”, não se trata de ser exatamente o tempo em que está menstruada, pois, neste momento, a mulher sente “dores, moleza no corpo e na cabeça”, porque o sangue está “puxando para descer”. A reza/canto, segundo Orides, que deve ser realizada no ritual da primeira menstruação, durante o resguardo, é o *te’õ’ã*. Na reflexão que Belaunde traz sobre os postulados de Siskind, acerca dos Sharanahua, há uma proximidade com a condição vivida pelos Kaiowa e Guarani. Ele afirma que “al llegar la pubertad, los hombres y las mujeres llegan a la máxima potencialidad de sus sangres, por lo que están llenos de deseos de comer y de tener sexo” (BELAUNDE, 2005, p.64).

A partir destes dados etnográficos, à luz da teoria do perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), é possível vislumbrar outras maneiras para interpretar a etnografia dos Kaiowa e Guarani e pensar o *haku* e percebê-lo como um estado que comporta a

potência da superabundância, da alteridade, o momento que permite a emergência do excesso na vida social Kaiowa e Guarani. *Haku* está relacionado com a teoria do gênero entre os Kaiowa e Guarani, segundo a qual os homens precisam se organizar de alguma forma para manter o controle entre as mulheres, o controle da alteridade radical instaurada por *Mba'ekuaa* e *Aña* e percebida no excesso de sangue e de fala.

Schaden (1998) acentua que o resguardo é apontado como de vital importância nos momentos de transição “para evitar que a jovem menstruada se exponha aos perigos sobrenaturais decorrentes de tão melindroso estado” (IDEM, p.85), algo constante para os estados marginais ou de liminaridade em Douglas (1976), mas não, necessariamente, apenas como “negativos”.

Esses dados foram levantados a partir dos relatos compartilhados durante a pesquisa de campo, onde houve somente uma referência à vulnerabilidade dos homens ao perigo do *Jasy Jatere*. Esta referência dá-se no caso do não cumprimento, pelos homens, das atividades ritualísticas a eles destinadas, no momento em que “sua voz engrossa”, como disposto em Schaden (1998, p.89). Esse estado de vulnerabilidade, ou de “susceptibilidade”, como o registrado por Felipe Ferreira Vander Velden (2004) entre os Karitiana, sugere, nos termos do antropólogo, uma justificativa para a necessidade inquestionável do resguardo:

Em jogo estão, portanto, a construção e a integridade dos corpos, seja por meio da captura de identidades, partes de corpos, substâncias ou energias de fora do *socius*, ou do controle estrito das trocas de substância intra-comunitárias, exemplificado pelas regras cuidadosas que cercam as emissões ou excreções corporais no cotidiano ou em períodos críticos da existência humana – o parto, a menstruação, a doença ou a morte –, em que a pessoa encontra-se em estado limiar, e o corpo é considerado vulnerável a intercâmbios descontrolados e, via de regra, deletérios de substância. (IDEM, p.124).

Entre as mulheres da *Yvykuarusu/Takuaraty*, o ritual da primeira menstruação é acentuadamente dedicado ao corpo, inclusive ao sangue. O cheiro das moças neste estado chama a atenção dos humanos e dos não humanos. Para evitar este alvoroço cosmosocial, antigamente o resguardo durava dois meses, no período entre as duas primeiras menstruações, em meio ao qual raspavam a cabeça da menina e a dieta

alimentar era regulada até o crescimento dos cabelos. O controle deste período com ervas fétidas tem a eficácia de evitar a aproximação destes seres não humanos, pois as divindades são bonitas e cheirosas e a menina *haku* não pode estar atrativa neste período.

Segundo Otávio, os cortes de cabelos eram realizados para evitar os olhares alheios, e a reclusão preservava a menina dos perigos do mundo dos iniciados e transformava os seus corpos para esta nova condição: a de mulher, de corpo fértil, disponível para a reprodução da vida social, ou, nas palavras de Overing (1999) acerca dos Piaroa, “através da menstruação, vista como um processo de expulsão de forças femininas não domesticadas, a mulher torna-se poderosamente limpa, tornando-se propriamente fértil.” (IDEM, p.97).

Entre os Mbya, Clarice Rocha Melo (2008) destaca que “Quando a menina atinge o período menstrual, deve-se fazer um resguardo, ficar mais em casa, fazer silêncio; corta-se o cabelo bem curto; não é recomendável que ela cozinhe ou prepare qualquer tipo de alimentos; não deve mexer com plantas, pois elas murcharão;” (MELO, 2008, p.91), recordando o caráter misterioso e questionável do sangue menstrual. Em Christine Hugh Jones (1979), em seus postulados sobre o cenário etnográfico amazônico, encontra-se uma referência semelhante ao período de resguardo da primeira menstruação:

At the onset of her first menstruation, the girl is secluded in à screened-off portion of her family compartment designed, to protect her from fire. She observes the starch cassava, ant and termite diet typical of seclusion period. If they are available she eats umari fruits. She keeps many other restrictions, such as avoiding her hammock, mirrors and other objects besides. Her seclusion ends in a ritual bathe accompanied by vomiting and, like a woman after childbirth; she enters the house by a side door after the household goods have been removed and beeswax has been burned, Ideally, the period of seclusion lasts five or more days. During the seclusion, the girl has her hair cut dose to her head by an older woman. Thereafter it is allowed to grow much longer than before, but only married women or those well past the menarche have fully grown hair. (IDEM, p.134-135)

C. Hugh Jones aponta para um processo ritualístico semelhante ao que ocorre, na atualidade com menor frequência, com as mulheres indígenas do sul de Mato Grosso do

Sul, no tocante à dieta alimentar, reclusão, aproximação de parentela consanguínea, regras comportamentais, corte do cabelo, trabalhos específicos e reafirmação das hierarquias, como o sublinhado em Schaden (1998, p.83). É através do resguardo que será possível sua proteção contra “os males que a nova condição poderia trazer-lhe” (IDEM, p.85).

Deixar o sangue verter aos olhos, sem o resguardo, é aceitar a condição *pochy* que aguarda o “não iniciado”. Para Belaunde (2005), “la sangre entre los pueblos amazónicos reúne lo biológico, lo mental y lo espiritual” (IDEM, p.19) pois, segundo a antropóloga, o sangue constitui as esferas da “fertilidade, saúde, trabalho, criatividade, bem estar, religiosidade, identidade pessoal e relações interétnicas” (IBIDEM). Entre os coletivos estudados, a diferença não se faz gradativa.

A dieta alimentar nestes processos ritualísticos entre os Kaiowa e Guarani se concentra nos peixes e nos grãos²⁴; destacam que proporcionam limpeza ao corpo e disfarçam a mortalidade e a alteridade, veiculada pelo sangue, a que estão submetidas as mulheres kaiowa e guarani. O peixe é um alimento reconhecidamente dotado de potência positiva entre os Kaiowa; diz-se que é uma comida fria, *mboro’y*, sua agência é contrária ao que propõe Viveiros de Castro (2002) para este alimento entre os Yawalapítí, forte veiculador de alteridade, como descrito adiante.

Ao fim do *tekoaku* – encontram-se registros sobre o ritual, no tempo pretérito, de que a sua duração era a mesma do período menstrual ou seguia até o fim da segunda menstruação, dois meses –, as mulheres estariam “fortalecidas”. Na atualidade, observo que estas práticas permanecem presentes, apesar de realocadas no cotidiano. As mulheres evitam excessos (trabalhos árduos, passeios, comidas “fortes”), conversas aleatórias e excesso de exposição durante as “regras” e, ao fim destas, elas entram no estado *tekoroy*, de mansidão, esfriamento, onde as restrições são revistas. Vander Velden (2002) sinaliza para a importância do sangue como fluido corporal nas cosmologias das sociedades ameríndias amazônicas, a partir da etnografia Karitiana, destacando que:

²⁴ Isto não é unanimidade nas etnografias disponíveis sobre a temática.

O sangue humano, forte e grosso, deve permanecer no interior do corpo pois, fora dele, é fonte de perigo: sangue derramado é “sangue ruim”. Pisar no sangue de outrem derramado no chão, diz-se “dá doença”, e o mesmo deve ser dito sobre a proibição do sexo com mulheres menstruadas: o sangue menstrual sequer deve ser visto pelos homens, sob pena de adoecimento e morte. Aqui, entretanto, a noção de doença a partir do contato com o sangue vertido (por ferimentos ou regras femininas) deve ser analisada com cuidado, pois diz-se que é apenas sangue de uma pessoa doente que transmite a outrem, ao toque, a mesma doença. (IDEM, p.140)

É possível observar que entre as mulheres guarani e kaiowa do sul do MS, o contato com o *sangue vertido* também pressupõe certa doença, tal qual entre os Karitiana, como foi verificado em falas onde se aponta para o período menstrual feminino como “a doença da mulher” (BECKER 2002²⁵; DOUGLAS 1976). Entre os Karitianas, “Substâncias como urina, fezes e sangue menstrual – todas [são] consideradas “*podres*” [...]” (VANDER VELDEN, 2004, p.189, destaque meu), atraindo o “azar da caça”. Entre os Kaiowa, este contato pode configurar-se como um desequilíbrio do “fogo doméstico”, que é regido e organizado pela mulher kaiowa (PEREIRA, 2008). Percebe-se que o fato de “verter o sangue” é permeado por causas e consequências cosmológicas verificadas nas várias narrativas que sinalizam para isto. A relação de *Jasy Jatere* com a primeira menstruação aparece nas conversas realizadas, tanto na região da Grande Dourados, quanto na do Cone Sul.

Segundo Chamorro (2009), o sangue menstrual é uma substância que pode interferir na vida do coletivo, por isso a necessidade do resguardo:

Estando con su regla, la mujer debe quedarse quieta, *ndaku'ei* (T, 103), *myne'ê* (T, 107), *napu'ãmi* (T, 322), *yvy rupi Aiko* (V II, 172; T, 346). Esas frases, especialmente *pochy* - causa de muchos males y crisis en la cosmología indígena – pueden indicar la existencia, tambien en los grupos guarani, de una regla o costumbre que apartaba la mujer de la vida cotidiana durante la menstruación, por miedo que sus fluidos interfiriesen negativamente con lo que era producido o se reproducía [...]. La voz “purgación” del castellano muestra el

²⁰Em Becker (2002, p.119) a antropóloga sinaliza para o entendimento da menstruação como doença da mulher, mas aponta também para o exercício da feminilidade, trazendo exemplos das mulheres do Bairro das Flores que temperavam a carne com sangue menstrual para atrair os homens pretendidos.

entendimiento de que al menstruar, la mujer expelía impurezas, se limpiaba. [...] (IDEM, p.178)

Este perigo poluente, o sangue menstrual, é apontado por Douglas (1966) como presente nos “estados de transição”, isto porque “a transição não é nem um estado nem o seguinte, é indefinível. A pessoa que tem de passar de um a outro, está ela própria em perigo e emana a outros” (IDEM, p.119). Sendo assim, as mulheres menstruadas podem significar perigo para o coletivo étnico no qual estão inseridas, mas também, são detentoras de poderes, como assinala Becker (2002).

Observei entre as Kaiowa e Guarani da *Yvykuaurus/Takuaraty* que a mulher menstruada é proibida de tocar na plantação da roça, pois isso pode “estragar” ou “apodrecer a planta”, prejudicando a alimentação da parentela, em qualquer menstruação, não necessariamente só na primeira. Estragar refere-se a apodrecer os alimentos e submeter à família extensa a ausência de determinados bens alimentícios da dieta kaiowa e guarani, cultivados nestes coletivos, em especial porque são elas as responsáveis por esta tarefa. Entre os Piaroa, Overing (1999) registrou algo que sinaliza para essas reflexões, sobre o perigo das excreções corporais individuais para si e para o coletivo, a partir da percepção dos tabus alimentares seguidos nestes coletivos, em virtude da vulnerabilidade corporal:

Cada pessoa tem a responsabilidade de proteger os parentes, tanto quanto possível, dos perigos de suas próprias excreções corporais. Quando lida com aqueles muito jovens ou vulneráveis, um adulto tem de ser extremamente cuidadoso com o que come. Assim, tabus alimentares são obedecidos tanto em benefício de outros como de si próprio. (IDEM, p.97)

Quando a menina kaiowa e guarani menstruar, já saberá destas regras de convivência e poderá dar qualquer desculpa para se ausentar dos processos domésticos, que será imediatamente compreendida, como justificar com uma dor de cabeça ou em sua evidente não disposição ao diálogo nestes momentos. Otavio e Aquime relataram alguns casos interessantes sobre este perigo, como o de um indígena que teve ciúmes da roça

de outro indígena e, então, solicitou a uma mulher menstruada de sua parentela que passasse pelo meio da roça para prejudicar o receptor do ciúme.

Assim, “apodrece a raiz e acaba com a roça, melancia, mandioca” e outros produtos alimentícios. Durante este estado, não era – e não é – permitido cozinhar, pois quem comer a comida pode correr risco de sentir dores viscerais. Tais como as que as mulheres sentem durante este período. Entre os Piaroa há um registro que possibilita uma analogia com os dados aqui apresentados. Overing (2006) aponta que o cerne do perigo da comida manipulada por um corpo que verte sangue se encontra na ingestão do “odor venenoso do seu sangramento”, o que levaria as pessoas que degustassem da culinária a condição de doente:

Ao sangrar, sua vagina expele todos os venenos perigosos que ela havia internalizado durante o mês ao conviver com outras pessoas. O sangue menstrual é perigoso para os outros, especialmente para crianças e jovens, porque a mulher está se purificando profundamente, eliminando todos os pensamentos não domesticados emitidos pelos outros [...] (IDEM, p.46)

A antropóloga verifica o perigo de os jovens “ver, cheirar, tocar” ou qualquer outro tipo de “contato físico com o sangue menstrual”, sob o risco de “morrer de alguma doença debilitante” (IBIDEM, p.44). Entre os Kaiowa e Guarani do sul do MS, não se dorme junto, durante a menstruação. Caso ocorra, a pessoa padecerá de dores viscerais e males sobre-humanos, além da improdutividade do trabalho, no caso dos homens, devido a tais dores e males.

Não é recomendável que, durante este período, as mulheres circulem por baixo de árvores frutíferas, pois o sangue vertido faz com que os frutos caiam e as raízes sequem. Principalmente quando se trata de pessoas estranhas à parentela do grupo. Otávio e Aquime contaram sobre certa investida de um grupo de meninas em um pé de laranja que tiveram outrora em seu quintal, e que, após o episódio, a árvore secou.

Na Primeira Terra, os homens foram criados, segundo Celeste, de madeira de cedro e em maiores proporções que as mulheres e a eles coube a menstruação. Os homens a tiveram por dois dias, mas não souberam ser suficientemente cuidadosos, “esconder”,

proteger o coletivo do “perigo” das excreções; então, a menstruação foi dada às mulheres, mas não somente enquanto dádiva, mas também, como um resíduo que marca a sua alteridade perante a criação da humanidade.

Tratou-se de um demérito dos homens e um “castigo” à primeira mulher; pois esta comera um fruto proibido que afinou sua voz, e quando o homem foi repetir a ação, se engasgou e a cuspiu de volta. A marca do “engasgo” é o “pomo de Adão” ou *manzana*, localizado no pescoço dos homens. Desta forma, enquanto a mulher for capaz de complementar a produção da vida social, terá em si, correntemente, a marca que a lembrará de sua criação.



Figura 30 Celeste demonstrando com os gravetos a criação do homem e da mulher, o da esquerda refere-se ao homem; o da direita às mulheres.

O cheiro do sangue menstrual adverte os seres sobrenaturais que aí se encontra um corpo suscetível, *aku*, que precisa ser esfriado, *mboro'ý*, disfarçado, protegido com as

rezas/cantos, as ervas, os banhos, a reclusão da vida social, os interditos alimentares, principalmente no tocante às carnes de caça. João (2011) sublinha que os tabus alimentares relacionados às carnes de caça são necessários, pois possuem coeficientes que potencializam a desordem na vida social, se consumidos durante o período de vulnerabilidade do corpo, os que assolam as mulheres, como a menstruação e a gravidez:

Na concepção kaiowá, diversas características de doenças são provocadas pela má exploração dos recursos naturais. A carne de animais silvestres também causa doença por meio de ojepota (incorporação de um espírito), especialmente quando a mulher está em período de gestação. Algumas carnes ingeridas pela gestante são extremamente perigosas para a criança. Para não correr esse risco, as mulheres devem seguir as orientações dos xamãs, pois podem adquirir doenças transmitidas pela carne de animais de caça. Isso afeta também as moças em período de menstruação, pois, se desrespeitarem a regra, após o parto da criança, pode ocorrer complicações. [...] Cada animal, no conhecimento kaiowá, possui sua regra de consumo para ambos os sexos. Um exemplo é a capivara, animal que habita em várzeas, beira de córregos, rios ou açudes. Quando é perseguida pelo caçador ou por outro animal carnívoro, para fugir do perigo ele cai na água e fica um bom tempo imerso e somente após alguns minutos retira da água a ponta do nariz para respirar. Segundo as informações dos xamãs, no período de lua nova, este animal não cai na água, porque esta é vista por ele como sangue. Por este motivo, a carne de capivara se torna muito perigosa para as mulheres kaiowá, devido ao ciclo de menstruação, que ocorre na fase de lua nova, causando excesso de fluxo menstrual. O consumo de carne de animal de caça pelo Kaiowá define o seu bem estar na conduta pessoal. No entanto, é preciso seguir as regras específicas para não provocar a irritação do dono de animal (so'ó jára). (IDEM, p.39,40)

Segundo Julinha, a carne de caça tem um “cheiro forte”, sugerindo sedução e, assim, pode gerar perigo e, de certa maneira, poder às mulheres. Viveiros de Castro (2002) percebe, entre os Yawalapíti, que os “odores vitais”, “*ahí*”, adquirem contornos singulares que possibilitam uma relação com os dados até aqui investigados, principalmente no que se refere à menstruação, aos estados de vulnerabilidade corpórea, tabus alimentares e demais substâncias corporais.

As coisas *ahí* são incompatíveis com as pessoas em estado transicional: jovens em reclusão pubertária, xamãs aprendizes, pais em resguardo, todos gente que não pode comer peixe. Menos que uma correlação negativa entre sangue e peixe (como propõe Basso, 1972), penso que o que se verifica é uma complementariedade perigosa, pois os liminares estão associados ao sangue: os adolescentes são escarificados frequentemente, o pai em covade está com a barriga cheia de sangue. Quanto aos xamãs, as coisas *ahí* possuem “flechas” e o aprendiz precisa imunizar-se contra estes objetos causadores de doenças, pois seu ofício é tratar com eles. Note-se que, além de não terem cheiro, os espíritos possuem um olfato hipersensível, detestando sobremaneira coisas *ahí*: eles abominam o odor de gente, especialmente o cheiro das relações sexuais. [...] As restrições alimentares yawalapíti giram em torno da noção de *ahí*, os eméticos tomados na reclusão são incompatíveis com tal odor, donde a distância que devem manter reclusos face ao peixe, ao sexo e às mulheres menstruadas. Estas, por sua vez, não comem peixe para evitar a referida complementariedade: “já com sangue”, o excesso de *ahí* causaria a coagulação da substância no ventre. (IDEM, p.55,56)

Há uma recorrência entre os estado de suspeição das mulheres menstruadas na etnologia amazônica. Belaunde reflete sobre os perigos que o odor do sangue feminino causa na vida social de homens e mulheres de sociedades indígenas amazônicas:

El olor de la sangre derramada vuelve visible a los seres humanos ante los ojos de los seres que normalmente no se ven ni nos ven: ante los buefos de lo interior de los rios, ante los espíritus del interior de los bosques, ante los jaguares que se acércan para seducir, robar o devorar a sus víctimas. (BELAUNDE, 2005, p.49).

O perigo que o sangue menstrual causa à vida social só pode ser evitado, preponderantemente, através do ritual necessário para a convivialidade das mulheres com o grupo e suas pressuposições anteriormente referidas, já que o sangue vertido causa temores às produções e reproduções da vida social. A partir dos dados que emergem nesta pesquisa é possível constatar que menstruação não se trata de um assunto somente do domínio feminino. Os homens também sabem sobre como proceder em virtude da existência deste resíduo da alteridade feminina.

Para Belaunde (2005), “para entender la dinámica del género, por ló tanto, es necesario comprender qué es la sangre y cómo la corporalidad femenina y masculina se

construye al redor del manejo de la sangre” (IDEM, p.36). Os homens precisam saber sobre menstruação, e sabem, porque vivem com as mulheres, as mães, as esposas, as filhas. A menstruação vem em cada lua nova e, no caso das casadas, o marido deve respeitar este momento. Os homens sabem sobre a menstruação porque ela incide na vida deles: “cuánto más entrelazados estén en la complementariedad, el ser hombre y el ser mujer significa transitar por caminos paralelos.” (BELAUNDE, 2005, p.36).

Esther Jean Langdon (2001) sublinha, a partir de suas experiências etnográficas, a perversidade do sangue menstrual como potencial fragilizador dos poderes xamânicos entre os amazônicos:

Para um xamã, o sangue menstrual é extremamente perigoso, pois seu odor pode levar as entidades invisíveis a destruírem a substância xamânica que se acumula dentro de seu corpo e que representa seu conhecimento. As mulheres Siona menstruadas, portanto, devem praticar a reclusão. Tanto o pai quanto a mãe de uma criança que ainda não nasceu devem manter uma distância dos xamãs e praticar uma *couvade* conjunta até que a criança chegue aos quatro ou cinco meses. No início da minha pesquisa de campo, eu fui claramente informada pela nora de Ricardo de que nunca deveria oferecer comida a ele ou visitar sua casa quando estivesse menstruada. Contudo, tais práticas estavam sendo abandonadas por algumas mulheres mais jovens. Em 1980, quando fiz outra visita e Ricardo estava novamente construindo seu conhecimento xamânico, uma jovem mulher grávida entrou em sua casa. Depois que ela foi embora, ele expressou sua frustração dizendo que seus novos esforços para construir poder xamânico eram vãos devido à presença crescente dos colonos na reserva e à falta de respeito com o corpo do xamã demonstrada pelas mulheres mais jovens em estados de poluição. Ele sentia que sua delicada substância xamânica estava em perigo. (LANGDON, 2001, p.174, 175)

O perigo inaugurado pelo sangue feminino permite uma analogia com a noção de *bayja*, explorado por Clastres (1995). O etnólogo registra que o contato (visual, físico) com o sangue feminino, especialmente o puerperal, pode trazer o *pane*, o azar na caça, que pode ser amenizado pela condição de *bayja* que a paternidade pode acarretar. Trata-se de um estado de grande sorte na caça e, para evitar o *pane*, tem que se evitar o contato com as situações do vertimento do sangue, especialmente em relação ao parto. Estar *bayja* coloca o caçador em situação de presa potencial; é preciso sair à caça para capturar animais, para que não seja ele o capturado por estes:

Tais são os efeitos do *bayja*: ele fornece ao homem que afeta os meios de reafirmar a sua humanidade conferindo-lhe poder de atrair os animais, mas num só golpe isso lhe multiplica os riscos representados pelos numerosos jaguares que não falham em acorrer. Estar *bayja* é então existir na ambiguidade, é ser ao mesmo tempo caçador e presa [...] (CLASTRES, 1995, p.23).

Entre os Tupi Arikém, com os Karitianas, Vander Velden identificou um cognato; trata-se do *pa'ydna* que condena o homem, frente ao contato com o sangue vertido:

No mais das vezes, as implicações do contato com o sangue fora do corpo são descritas por um conjunto de perigos potenciais que acometem a pessoa: “*dá doença, cobra pica, a pessoa desmaia, se machuca, cortes, pancadas, picadas de aranhas e formiga, branco mata*”. Ou seja, a conjunção do corpo íntegro com sangue derramado provoca uma alteração deletéria naquele, tornando-o vulnerável e fragilizado diante dos infortúnios da vida cotidiana. Diz-se *pa'ydna* deste estado em que a pessoa encontra-se aberta aos danos causados pelo meio, em função do contato com o sangue que está fora dos seus limites [...] (VANDER VELDEN, 2002, p.140).

Tanto *Bayja* quanto *Pa'ydna* caminham ao encontro do *Tekoaku*, a suscetibilidade decorrente do contato, físico ou não, com o sangue feminino. A ligação existente entre a cosmologia, “fabricação dos corpos” e a acentuação da alteridade das Guarani e das Kaiowa pode ser percebida a partir da presença do *Jasy Jatere* no cotidiano destas mulheres. São necessários cuidados específicos no *Tekoaku* em relação à primeira menstruação, pois as mulheres estão, nestes momentos, suscetíveis ao perigo da transformação, da metamorfose indígena, da gravidez inesperada, que são tensões na vida social feminina destes coletivos.

As regras do *teko porã* podem contribuir para manter o corpo dessas mulheres *tekoro'y* para a lida do dia a dia, sem perder a sua humanidade e manter a mansidão. Engravidar mulheres é um dos objetivos do *Jasy Jatere*, que aterroriza e, por vezes, ameniza a vida das mulheres kaiowa e guarani desses coletivos. O que o atrai é o cheiro do sangue feminino que indica a capacidade reprodutiva e de diferenciação em que se encontram tais mulheres. As trocas de substâncias, de sangues femininos e masculinos,

entre si, apontam para a necessidade de pensar a gravidez e o parto, as teorias de concepção de uma maneira geral, entre estas mulheres, enquanto outras modalidades de transformação dos corpos.

2.4. REPLICANDO CORPOS: TROCAS DE SUBSTÂNCIAS PARA CONCEPÇÃO, GESTAÇÃO E PARTO

Pierre Clastres (1995) participou e registrou um parto e os rituais que o envolvem entre os índios Guayaki no Paraguai. Diante desta experiência vivenciada, da percepção do silêncio instaurado neste momento e da ausência dos homens interligados à parturiente, o etnólogo formulou a sua noção de *bayja*, que encontra analogias com a *Pa'ýdna* entre os Karitiana explorado por Vander Velden (2002), sobre o qual nos demoramos acima. O silêncio e a ausência apontam para a conduta destes índios diante do momento ritual: “[...] não se deve jamais, quando uma mulher pare, *nem rir nem falar*, e vela-se para manter em disjunção nascimento de criança e ruído humano.” (CLASTRES, 1995, p.12). O lugar do parto é considerado fétido pelos Guayaki (IDEM, p.15), assim como a choça levantada para o resguardo da menina na primeira menstruação (IBIDEM, p.112).

Em contrapartida, entre os Kaiowa antigos do *ymaguare*, o homem-pai era responsável pelo parto de seus filhos, o que ainda ocorre em determinadas localidades, como foi relatado por Mateus, filho de Germana, que fez o parto de sua primeira filha, sob as orientações da sua mãe experiente. Schaden (1998) sublinha a recorrência dos maridos realizarem os partos de suas mulheres entre os Kaiowa (IDEM, p.102) no século passado. Porém, o contato com o sangue puerperal não interfere na condição que ele adquire diante destes estados de vulnerabilidade, ou, nos termos do etnólogo, de crise. Um homem, na situação do parto ou da primeira menstruação da filha, também está sujeito ao *tekoaku*, compartilhando uma série de regras de condutas que regem o ritual no “fogo doméstico”.

Entre os Pai Tavyterã, Mélia *et al.* identificam a participação feminina na realização dos partos, o que ocorre com maior frequência na atualidade entre as Kaiowa e Guarani da *Yvykuarusu/Takuaraty*, mas adverte que os pais são submetidos ao estado de

jekoaku: “[...] los padres tienen que observar un régimen de comidas semejante a la da mujer embarazada y adicionalmente el padre debe abstenerse de todo trabajo pesado” (MÉLIA ET AL., 2008, p.176). Em Amambai, MS,²⁶ observei, entre os Kaiowa, a restrição de pais e mães, em situação de pré e no pós-parto, no manuseio de ferramentas metálicas, bem como a vinculação da lua ao período gestacional e das estrelas que podem apontar para o sexo do bebê que está por vir.

Nas questões de gênero, que envolvem as relações entre homens e mulheres, bem como uma não naturalização dos universos masculino e feminino, esta interação dos homens mais antigos Kaiowa nos partos e suas interações no *tekoaku* faz-me lembrar do *couvade* e de como torna-se difundido entre diferentes sociedades indígenas.

Elisabeth Badinter desenvolve um estudo histórico e etnológico onde analisa exemplos de práticas sociais e corporais – rituais de iniciação, o *couvade*, mitos, representações sobre o homem grávido e do homem que amamenta – e reafirma as idéias de Françoise Héritier de que a apropriação, pelo pai, do poder procriativo das mães é um tema difundido em praticamente todas as culturas (1986:122-148).[LECZNIESKI, 2005, p.251-52]

E mais: Lisiane Koller Lecznieski (2005) explora as concepções difundidas, por exemplo, entre as teóricas feministas antes citadas, sobre o desejo dos homens de se apropriarem do poder criador das mulheres, para em ato contínuo refutá-las no que diz respeito ao seu campo, feito entre os indígenas Kadiwéu, também no MS. O mesmo quicá estendo aos meus interlocutores, à medida que cabe às mulheres o domínio sobre o nutrir, posto, as responsabilidades voltadas ao “fogo doméstico” (PEREIRA, 2004). Assim, me parece muito mais um compartilhar de afazeres e atributos masculinos e femininos do que uma relação de hierarquia e dominação.

Posso afirmar que a mulher kaiowa e guarani, em termos de suas características da criação, a partir dos outros olhares sugeridos sobre o estado *haku*, e pretendendo uma percepção sobre a teoria de gênero nestes coletivos, é o “oposto equivalente assimétrico” (PEREIRA, 2008) do homem. *Aña* tenta conceber um homem, tal qual

²⁶ Ministrei um minicurso na Semana Acadêmica de História, da UEMS – Amambai em setembro de 2012, com a temática gênero e sociedades indígenas, com a presença de mulheres e homens kaiowa que relataram este processo durante o parto.

Pa'i Kuara o fez, entretanto, cria um oposto não equivalente. *Pa'i Kuara* interfere na criação e transforma um não equivalente em um equivalente assimétrico. Na hierarquia do Cosmos, *Pa'i Kuara* e *Aña* não são simétricos, a superioridade do último perante os demais é recorrentemente destacada.

Retornando ao parto e à ligação da lua no período gestacional, a localização das primeiras estrelas que aparecem durante a lua cheia e a lua nova, dependendo de sua posição e quantidade, indicarão se o bebê será menino ou menina. A mulher recebe, no momento do parto, a ajuda de outra mulher, identificada como a madrinha da parturiente. Mesmo diante do impacto das Agências de Saúde nas áreas indígenas, como a SESAI, essa modalidade de madrinha tem se mantido, porém, diferente do *ymaguare*, se mantém no retorno das mulheres às suas casas com seus filhos recém-nascidos nos hospitais não indígenas, ou ainda, frente ao batismo, este, ação primeira para o pertencimento do recém nascido ao coletivo. Assim como ocorreu com Celeste, que batizou os dois sobrinhos de Jacy, e tornou-se madrinha dos mesmos.

Entre os Guayaki, Clastres identifica a importância social da existência de um padrinho e uma madrinha para estes momentos rituais e que os acompanharão por toda a vida (CLASTRES, 1995). É importante ressaltar que a SESAI é a responsável pela maioria dos atuais partos ocorridos nas áreas indígenas desta localidade; muitas vezes o parto realizado no hospital trata-se de uma escolha das mulheres, mas de qualquer forma, como não é objeto de minha pesquisa, não explorarei o local onde atualmente os partos acontecem e nem as relações entre biomedicina e conhecimentos tradicionais.

Do período gestacional ao parto são conhecidos rezas/cantos e remédios naturais que auxiliam nesses estados, bem como, para o batismo da menina ou do menino, para os rituais relacionados ao estado de *tekoaku*, para o plantio e colheita de alimentos resultantes das práticas agrícolas, entre outros que permeiam o universo cosmológico destes coletivos étnicos e que vão ao encontro do *aguyje*.

O corpo humano é composto por substâncias, sangue, fezes, saliva, suor. Estas substâncias, secretoras e excretoras, são constantemente significadas no cotidiano das mulheres kaiowa e guarani e das sociedades ameríndias em geral. É atribuído ao *Jasy Jatere*, além do risco da gravidez, o aviso desta condição através da materialização de substâncias, neste caso específico, de fezes. As excreções do *Jasy Jatere* estão presentes

nas histórias de vida das mulheres de *Yvykuarusu/Takuaraty* e das outras áreas indígenas kaiowa e guarani por onde circulei.

Quando a mãe de Jacy esteve grávida do Tarçon, o filho mais novo, ela encontrou com recorrência as “fezes do Saci” dentro da casa, descrevendo-a como uma substância amarela em formato de bolinhas. Odíla contou sobre uma menina por quem o *Jasy Jatere* se apaixonou; disse que assoviava sempre para ela e, então, assustada, a menina resolveu contar para a sogra e esta a orientou a falar para o Saci que ela tinha coceira e “sarna”; assim ele a deixaria, pois o Saci “tem medo de quem tem sarna”.

Odíla continuou sua narrativa frisando que, quando a menina por quem o *Jasy Jatere* se apaixonara dormia, ele a deixava nua para tentar engravidá-la, apontando para a prática do sexo não consentido realizado pelo *Jasy Jatere*. Juliana fala que era um pequenino e andava com um “pauzinho” em punho, o *yvyrapara*. Em Montardo (2002) encontra-se referência a tal objeto, o *yvyrapara* como bastão para danças rituais (IDEM, p.68). Odíla lembra que, “antigamente”, seu sogro contava para o seu marido que o “povo” embebedava o Saci, “botava um monte de pano bonito, dava de comer e beber, e então, tiravam o seu “pauzinho” e, quando ele acordava, notava que estava sem e eles não devolviam”; para a devolução, solicitavam um pedido, se queriam dinheiro o Saci buscava e trazia em troca do bastão; tal como o descrito por Schaden (1998, p.185) e apontado por Albernaz (2009).

Na gravidez da primeira filha, Odíla ouviu o Saci assoviando perto de sua casa e, um dia, quando ouviu o assovio, saiu de casa e percebeu que tinha uma pequena quantidade de fezes ao lado de fora de sua casa. No decorrer da gestação, as fezes apareciam em quantidades maiores e nos mesmos lugares. Ela sublinha a função de proteção, exercida pelo Saci, e relembra de uma conhecida que há muito tempo era casada e não engravidava, então, um xamã ensinou a uma sobrinha desta conhecida a pegar as fezes “do Saci”, colocar no chinelo da tia e pedir para o Saci um primo daquela tia; ensinou, também, ao marido desta a pegar as fezes e passar na barriga da mulher. Logo em seguida a tia engravidou.

Na revista “Terra Indígena”, organizada pelo CEIMAM (2001), há um relato no item remédios que trata, justamente, das fezes do *Jasy*, nomeado enquanto *Jasy Jatere í*, para remediar picadas de cobra: “Esse gosta de deixar as fezes no terreiro da casa e se eles

verem aquilo antigamente diziam para as crianças: ponham seus pés em cima da feze (*sic*), assim as cobras não vão te picar” (IDEM, p.374).

O poder das excreções do “Saci ameríndio” atinge as mulheres em potencial. Esta substância, que causa repulsa nas sociedades ocidentais, pode ser sinônimo de boas novas nas sociedades indígenas: é ela quem anuncia a chegada de um novo Kaiowa, de um novo Guarani. As excreções organizam a possibilidade da reprodução, ou uma condição para tal. Há referências sobre esta substância excretora entre os Mbya, como pontuou Rafael Fernandes Mendes Júnior (2009):

Supõe-se também que uma mulher esteja grávida devido ao surgimento de uma formação esbranquiçada nas proximidades de uma casa (talvez uma espécie de fungo). *Jaxyrepxi* (Jaxy defecou); tal fato dá início a uma série de questionamentos e conversas a respeito de quem será a possível gestante. Através da cor dessa massa há quem diga que é possível saber o sexo da criança. (IDEM, p. 93)

O antropólogo sublinha a relação do “*Jaxy* defecou” com a gravidez entre as mulheres Mbya. No decorrer de seu texto, é possível perceber uma assimilação em relação à lua “*jaxy*” e o ciclo menstrual feminino. *Jaxy*, entre os Mbya, encontra recorrências com o *Jasy* na cosmologia dos Kaiowa e Guarani. Pissolato (2006) reflete sobre estas substâncias produzidas por *Jaxy*:

[...] o aviso da gravidez, contudo, pode vir de *Jaxy*, o qual, conforme um dos relatos sobre a matéria, seria ele próprio avisado por seu irmão mais velho, *Kuaray*. Neste caso *Jaxy* defeca (*oka’á*) suas fezes dando sinal de que alguma moradora da aldeia em que foram encontradas ou que esteja por chegar ali confirmará em breve uma gravidez. [...] ouvi numa das versões sobre *jaxyrepxi* que a própria criança futura defecaria, enviando antes de sua chegada as próprias fezes que, conforme o aspecto, indicariam já o sexo do futuro bebê. (IDEM, p.264-265).

Julinha e Francisca também assimilaram o *Jasy Jatere* à gravidez; segundo elas, “o Saci “gosta” de meninas loiras e das gestantes”. O ser se apresenta de maneira alegre,

condição apreciada entre os Kaiowa, a de alegria, e encanta as meninas de quem gosta, seduzindo-as e engravidando-as para dar continuidade à “espécie”. Juliana enfatiza que não se pode “atiçar” o *Jasy Jatere*. A cópula do *Jasy Jatere* com as mulheres ocorria com mais frequência no passado, pois não havia “muito homem na terra”, por isso que o *Jasy Jatere* seduzia as mulheres, “mas agora tem bastante homem e não dá para ele ficar provocando as mulheres”. Jussara aponta para a localização das fezes do *Jasy Jatere* no quarto ou dentro de casa e, dependendo do lugar onde forem encontradas, podem indicar o sexo do bebê, sendo que, quando ocorre a defecação “em cima do pau”, a criança pertencerá ao sexo masculino, e quando defeca “no chão”, será do sexo feminino.

Celeste relatou que o perigo do Saci engravidar as mulheres indígenas de maneira não consentida, ou cercá-las durante a primeira menarca ou a gestação, é recorrente no cotidiano destas Kaiowa e Guarani. Quando ocorre a fertilização e a gravidez, *Jasy Jatere* aguarda o nascimento e os momentos que o seguem e leva o recém-nascido, com vida, para si.

Celeste destaca que o Saci não cresce e é parecido com as crianças (ver SCHADEN, 1998, p.186) brancas e loiras e que sabe disto, pois uma irmã sua, de quatorze anos à época, engravidou de *Jasy Jatere*. Percebia quando ele trazia dinheiro para a irmã e, então, comentou o fato com esta, que reagiu de forma ríspida. No dia do nascimento da criança, Celeste percebeu que nasceu loira e com os olhos azuis, cresceu rápido e o *Jasy Jatere* a levou embora, meses depois, deixando uma alta quantia em dinheiro no lugar da criança. Pode-se pressupor que, neste caso, o Saci é apresentado como um provedor, que cuida desde a gestação aos primeiros dias, quando pega para si, o que pode ser considerado seu: a sua continuidade.

A ideia da troca com o Saci é recorrente nos demais campos realizados entre os Kaiowa e Guarani. Uma Kaiowa da Terra Indígena de Dourados acentuou que há uma troca, no sentido da alteridade, pois o Saci é um “atentado”, “ele faz doença”, sendo ainda um causador de conflitos e desarticulador do equilíbrio no “fogo doméstico”. Seu pai lhe contava que quem quisesse ficar rico, o ser ajudava. Muitos conhecidos seus ficaram ricos, através de uma dinâmica também percebida nas conversas com Odíla: é preciso levar “ovo”, “fumo” e “meio litro de pinga” e deixar ao pé de uma figueira por

três vezes, na terceira vez ele estará caído e bêbado e, então, é possível tomar-lhe o bastão que conteria sua alma-palavra.

Então *Jasy Jatere* “chora” e persegue o ladrão e, por último, realiza seus desejos. Supostamente, o ato de roubar remete ao motivo de sua expulsão dos patamares celestes outrora, quando roubara os milhos verdes da plantação de *Pa'i Kuara*. O solicitante dos desejos tem que “guardar segredo” sobre a troca e, quando morrer, deverá estar ciente de que “vai para junto do Saci”. Para esta mulher kaiowa, o Saci é negro (Ver SCHADEN, 1998, p.186). Esta ideia nos remete aos pactos com o diabo estudados por Taussig (2010) entre os trabalhadores de canaviais na América do Sul:

De acordo com uma crença muito difundida entre os camponeses [...] trabalhadores (homens) dos canaviais, podem, às vezes, firmar pactos secretos com o diabo a fim de aumentar sua produtividade, e logo, o salário. Além disso, acredita-se que o indivíduo que firma tal pacto provavelmente morrerá cedo e de forma dolorosa. E enquanto estiver vivo, não será mais que uma marionete nas mãos do diabo; além disso, o dinheiro assim obtido é estéril (IDEM, p.142).

Mesmo encontrando recorrências nos pactos do diabo analisados por Taussig, a compreensão da troca por dinheiro com o *Jasy Jatere* não dispõe de esterilidade; normalmente este dinheiro vem para satisfazer necessidades básicas, principalmente tocantes à alimentação, a aquisição de bens alimentícios. Celeste comentou que, certa vez, percebeu que sua filha tomava banho e, enquanto isso, alguém mexia em seu cabelo, era o *Jasy Jatere*; então, ela aproveitou a presença para pedir dinheiro para comprar óleo e sal e outros produtos alimentícios exógenos. O pedido da xamã foi imediatamente atendido.

Para atrair o *Jasy Jatere* é preciso deixar “fumo”, “pinga” e “ovo”, pois, assim, ele se aproxima e pode tornar-se um “amigo”, identificado como pertencente ao coletivo. O fumo e a pinga estão vinculados ao universo masculino, indígena e não indígena, assim como os ovos, que faz referência à fecundação, já que se trata, biologicamente, de óvulos que podem ser fecundados ou não, e quando fecundados, acomodam o embrião; Isto, de certa maneira, remete ao caráter “reprodutor” do *Jasy Jatere*, bem como o dos

homens, daqueles que possuem corpos culturalmente sexuados, de um modo geral, complementares para a produção da vida social.

As substâncias “ovo, fumo e meio litro de pinga”, para estas interlocutoras, remetem, como exploram outras etnografias, para o universo simbólico masculino (BECKER, 2002, PEREIRA 2001), sublinhando a virilidade masculina (BECKER, 2002). Entre as Kaiowa e as Guarani é possível encontrar pessoas que usufruem destas substâncias, seja em momentos rituais (MONTARDO, 2002, aponta para o uso da cachaça no processo de xamanização) ou não. Elas podem funcionar como uma condição para a aproximação da divindade ao mundo terreno, um ajuste de frequência entre mundos e, assim, firma-se a possibilidade do diálogo entre estes dois domínios: humano e não humano.

Um circuito de substâncias relacionado à gravidez pode ser pensado a partir dos dados evocados até aqui. A menstruação, enquanto um resíduo do excesso de alteridade feminino, indica um ciclo que não se encaminhou para a reprodução da vida social; entretanto, a presença dela indica, também, que ali se produziu um corpo fértil. Seria um fato antinatural o sangue menstrual permanecer na gravidez, momento em que o feto absorve o máximo da alteridade materna. As fezes do *Jasy Jatere* marcam que naquele corpo houve um sêmen - que pode ser relacionado com o leite produzido pelo corte na madeira do timbó - que fertilizou um óvulo; pode, também, desvelar o sexo da futura criança.

A vinculação entre as seivas vegetais e o sêmem encontra notoriedade nas reflexões de Viveiros de Castro (2002), assim como a relação dos tabus alimentares entre os Yawalapíti, como o peixe: “comer peixe impede a saída livre do sangue, coagulando-o no ventre, exatamente como faz o esperma no ventre feminino, que “corta” o sangue e vem formar o feto. Mas o sêmen, por seu turno, deve ser retido pelos rapazes em reclusão.” (IDEM, p.57).

O estado da gravidez retém o sangue menstrual até o nascimento da criança, que o absorve neste processo e se torna um alvo em potencial dos seres sobrenaturais. Após o nascimento, a vulnerabilidade de sua alma, que fora acoplada em seu corpo no momento da sua concepção, é chamariz para o mundo não humano, que confirma o seu estado a partir do compartilhamento das substâncias canalizadoras de alteridade, como o sangue

do período gestacional e do parto, e o leite materno que alimenta e vincula o crescimento da criança à alteridade radical comportada pela mãe.

É preciso proteger-se para não incorrer no risco da transformação ocasionada pelos seres do mundo não humano aos humanos em estado de vulnerabilidade. Para Viveiros de Castro (2002), “Dizer que os animais e os espíritos são gente é dizer que são pessoa; é atribuir aos não humanos capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito” (IDEM, p.372). O autor explica que,

A Bildung ameríndia incide sobre o corpo antes que sobre o espírito: não há mudança ‘espiritual’ que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades. O caráter performado mais que dado do corpo, concepção que exige que se o diferencie ‘culturalmente’ para que ele possa diferenciar ‘naturalmente’, tem uma evidente conexão com a metamorfose interespecífica, possibilidade sempre afirmada pelas cosmologias ameríndias. Não devemos nos surpreender com um pensamento que põe os corpos como grandes diferenciadores e afirma ao mesmo tempo sua transformabilidade. (IBIDEM, p.247)

Há narrativas que apontam para uma relação entre os cuidados corporais relativos à menstruação e à sexualidade das mulheres guarani e kaiowa, temas recorrentes no cotidiano. Todas apontam para a necessidade de um corpo saudável e forte que poderá contribuir para a plenitude na vida de cada mulher que passa pelos momentos de vulnerabilidade. O *kuña gua ka’u* ou *te’õ’ã* são apontados como reguladores da ordem na vida das mulheres, ou como condições para minimizar a sua condição de alteridade absoluta.

A necessidade de esfriar o corpo que esquenta com a substância em toda a sua potência de alteridade (*aku – mboro’y*), ou de “disfarçar” o odor do sangue menstrual é recorrente também entre os Kadiwéu, onde as mulheres, neste período da vida, evitam comer carnes vermelhas para “não virar bicho” (LECZNIESKI, 2009, p.138), apontando para outro perigo que também cerceia as mulheres kaiowa e guarani: ganhar a animalidade em decorrência dos descuidos corporais e da ruptura com as regras da vida social.

O movimento da humanidade para a animalidade somente pode ser assegurado pelos xamãs indígenas e, para evitá-lo, é preciso conhecer e respeitar algumas regras do sistema sociocosmológico que vivenciam as mulheres guarani e kaiowa aqui abordadas. Como bem apontou Schaden (1998), o perigo do *ojepota* enquanto encantamento sexual assombra as mulheres nos períodos de “crise” (IDEM, p.103-110).

2.5. NEM SEMPRE HUMANO: O ENCANTAMENTO SEXUAL

“As crianças nascem com rabo, é preciso rezar para cortar”, assim me disse Juliana, explicando-me o motivo do alvoroço das crianças durante nossas conversas. Este aspecto da animalidade, que resiste nas crianças, enquanto não-pessoas e, de certa maneira, não humanos, até que se realize o bastimo, é a herança estética deixada por *Aña* às mulheres: os seus filhos são fabricados a partir dos excessos da primeira mulher e detêm dela um de seus primeiros atributos, o rabo. Estes dados foram verificados nos outros campos que realizei e também nas conversas que estabeleci com a xamã Celeste.

A reza, o sopro que sai da boca em formato de canto, é portador de humanidade e possibilita a sua circulação por dentro os corpos das crianças, minimizando a condição de alteridade herdada das mulheres. Mas há crianças que crescem com rabo, e cortá-lo refere-se à concordância e ao pertencimento às regras da vida social dos Kaiowa e Guarani, sugerindo, também, outras modalidades de transformação nos corpos. Entre os Guayaki, Clastres (1995) registrou a circulação de “relatos fabulosos e certamente muito antigos” identificados por Mastermar em 1879, sobre a existência de rabo entre os índios Guayaki. Ingold (1994) também trata desta questão, das caudas em seres humanos, a partir dos relatos de Köping (1647) e Hoppius (1760), acrescentando a fabulosidade como característica destes relatos; porém, o antropólogo “as leva a sério”, nos termos de Viveiros de Castro (2002), e rejeita a ideia de “tipos humanos” e uma forma una, essencializada de humanidade (INGOLD, 1994, p.4,5).

E segue: “Não resta dúvida de que, se os humanos tivessem rabo, variando de um pequeno toco a uma longa cauda pendente, assim como a cor varia do branco ao negro, alguns deles poderiam se perguntar sobre o que seria mais difícil esconder: a cauda ou a

cor” (IDEM, p.5). O rabo é um resíduo da alteridade absoluta das mulheres; cortar o rabo adquire os mesmos efeitos do sopro de *Pa’i Kuara* na primeira mulher humana, possibilitando a existência de um “oposto equivalente assimétrico” (PEREIRA, 2008) entre os gêneros e minimizando a sua “superabundância ontológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

“Cortar o rabo” evidencia, entre os Kaiowa e Guarani, uma perspectiva de continuidade da relação com os divinos, pois cortar o rabo, através da reza/canto, é um procedimento divino. Na *Yvykuarusu/Takuaraty*, a humanidade foi recorrentemente atribuída como condição primeira aos animais, que a conseguiram através da predação e a perderam em decorrência desta, metamorfoseando seus corpos. Segundo Celeste e Jacy, todos os bichos foram gente antes de serem bichos e foram transformados em animais pelo *Pa’i Kuara*. Foram eles que perderam a humanidade e tentam reencontrá-la através da predação. Os estados de vulnerabilidade incontidos possibilitam as condições de acesso destes animais não humanos ao corpo dos humanos. Estes estados de vulnerabilidade incontidos não resguardados submetem os seres humanos a um dos perigos que assolam os povos falante de Guarani: o encantamento sexual; diante deste, os animais podem ser vistos pelo humano encantado como um outro humano.

Vale ressaltar que a metamorfose não condiz com a “fabricação do corpo”, pois, conforme Viveiros de Castro (2002), “a fabricação é criação do corpo; mas do corpo humano, e, nesta medida, pressupõe uma recusa das possibilidades do corpo não humano” (IDEM, p.73). E ainda,

A metamorfose é desordem, regressão e transgressão; mas não se trata de uma simples recuperação pela natureza daquilo que lhe fora roubado pela cultura. Ela é também criação, pois, além de manifestar uma dimensão do real que totaliza a natureza e a cultura, isto é, uma dimensão que *afirma* aquilo que a fabricação *nega*, faculta a reprodução da cultura como transcendência extra humana. Deve-se, assim, ter em mente que o conceito de fabricação só adquire inteligibilidade plena em conexão com o de metamorfose – até porque a fabricação é um caso particular de metamorfose, visto que mesmo a “criação” primordial é uma transformação. (IDEM)

Os registros etnográficos produzidos na *Yvykuarusu/Takuaraty* trouxe à tona alguns aspectos relativos à metamorfose. Na primeira terra, o cavalo era um homen glutão, *Pa’i*

Kuara, cansado de ver a gula, transformou-o em cavalo, *kavaju*, obrigando-o a comer lentamente. O macaco era um menino arteiro; o veado, antes de ser bicho, “era um moço saudável, mas bastante magro”; “todos os bichos eram gente, paca, quati, tatu, jacaré, sucuri... todos eram gente”, afirmaram Celeste e Jacy e Anastácio Peralta, Kaiowa da região da Grande Dourados.

A relação dos Kaiowa com os animais, domésticos e selvagens – *rymba* e *mymba* – foi registrada por Pereira (2004) e dispostos em categorias distintas, apontadas como “físicas, comportamento alimentar, temperamento, hábitos diurnos ou noturnos, formas de socialidade e qualidades míticas atribuídas” (IDEM, p. 277, 278). Estes animais são desde os silvestres aos exógenos trazidos pelos brancos, como gato, cachorro, galinha etc (IBIDEM, p.278). É possível perceber características encontradas nos humanos que os assemelham aos animais, ou algo assim, como uma criança muito arteira se parece com o *ka’i*/macaco, alguém que gosta de ficar acordado à noite poderia ser relacionado com *lekuchó*/coruja ou outros bichos noturnos.

Para Pereira (2004), quando os *rymba* entram para o convívio da família, isto “não se dá enquanto espécie, mas sim enquanto incorporação dos indivíduos ao fogo doméstico” (IDEM, p.280). Pude perceber tal assertiva quando, durante o campo, as relações com os animais foram evocadas. Ao perguntar sobre os animais, constantemente ouvia que eles eram de responsabilidade dos homens, mas as mulheres “cuidavam deles”, sendo somente a galinha, um bicho originariamente feminino. Algo que me remete à complementaridade entre os afazeres masculinos e femininos, e não, necessariamente, a uma relação de subordinação e/ou de hierarquia.

A ideia de uma guarda compartilhada dos animais pode ser percebida diante do cenário etnográfico kaiowa e guarani do MS. Participei de conversas onde foi relatado que quem cuidava era a mãe e que tratava “igual filho”, ou o pai, que fazia “até comida gostosa para os patinhos”, como no caso de Ramon, marido de Celeste. Jacy relatou que um de seus cachorros, o Pet, “sorri” quando ela se aproxima da casa. Os cachorros acompanham as meninas em todos os caminhos realizados pela aldeia, na ida e na volta para a casa.

Quando os bichos estão sendo alimentados, normalmente pela manhã, ouvem-se as conversas do pai ou da mãe com o animal. Perguntei certa vez a Juliana se os animais

falavam e ela me respondeu que só quando acontecia o *ojepota*, aí possibilitava aos animais a humanidade imediata, através da fala, reconhecida só por uma pessoa. O *ojepota* ou *jepota*, parte do pressuposto do encantamento sexual executado pelos animais sobre os seres humanos, que faz com que as pessoas “virem bichos”. Esta transformação está intimamente ligada com os momentos de vulnerabilidade da pessoa, e de tentativa do controle da alteridade absoluta, o *tekoaku*.

Caso as regras rituais do *tekoaku* não sejam cumpridas, corre-se o risco da acentuação da alteridade através do cheiro da mulher *aku* e possibilidade do perigo do encantamento pelos seres sobrenaturais, além da troca de domínios; o ser humano deixa de conviver com seus pares e passa a habitar o domínio, cosmosociológico, daquele animal. Macedo (2011) afirma que, entre os Mbya, a “puberdade é um período de maior suscetibilidade ao *jepota*, já que a voz se transforma [...] na garganta [...] bem como o corpo ganha apetite sexual” (IDEM, p.6). Quem circula por estes domínios com liberdade são somente os xamãs; no caso dos seres humanos desprovidos dos conhecimentos xamânicos, a troca de domínio pressupõe a perda da humanidade e uma relação de subordinação ao dono deste domínio.

A discussão sobre domínios, maestrias e transformação não é novidade na etnologia americanista, quiçá seja na dos falantes de Guarani. Sobre os Guarani e Kaiowa de Mato Grosso do Sul, essa discussão aparece, preponderantemente, nas produções de Schaden (1998) e de Chamorro (2008). A partir do diálogo com Meliá (1995). Chamorro propõe a existência, entre os Guarani e Kaiowa, de “divindades que atuam positiva ou negativamente sobre o ser humano” (CHAMORRO, 2008, p.165). Interpreto que estas divindades reforçam as marcas de pertencimento ao coletivo e a alteridade, para além de efeitos “positivo” ou “negativo” entre estes indígenas.

Para Chamorro, estas divindades são chamadas de “espíritos”, mas remetem-se aos “espíritos das plantas”, “de animais de caça”, “guardas das matas e dos montes” e que “os termos “espírito” e “dono” são usados como sinônimos pelos índios”. (IDEM, p.165). Penso que o termo “espírito” seja uma tradução disponível herdada das incursões cristãs entre estes coletivos, mas em meu campo, não identifiquei correlação entre “espíritos” e “donos”, mas uma equivalência deste último com a condição de não humano, enquanto o primeiro refere-se às substâncias imperecíveis do corpo que

sobrevive mesmo após a morte. Ainda assim, muitas dúvidas pairam quanto a tradução do termo *Jara* como dono, na semântica que o Ocidente incorporou a termo.

Pereira (2004), em sua tese de doutorado, apresenta uma “Teoria Política Kaiowá da Relação Social”, a partir da qual sugere uma divisão no cosmos, ocupada por humanos e não humanos, separados cada qual com seu domínio, controlado por seu respectivo *jara*:

Entre seres não-humanos com os quais os Kaiowa se relacionam intensamente estão as diversas espécies de “donos” ou *jara*, como dizem em guarani. O espaço em que vivem os seres com os quais os Kaiowa se relacionam está dividido em distintos domínios, a cada domínio correspondendo a uma determinada categoria de *jara*. (PEREIRA, 2004, p.232).

Este *jara* é quem permite que a caça, a pesca, a plantação, a produção e a reprodução da vida social Kaiowa e Guarani. A existência de donos é relatada nos estudos sobre etnologia brasileira nas Terras Baixas da América do Sul. Carlos Fausto (2008, p.329) reflete que esta “categoria indígena” é comumente relacionada à expressão “dono” ou “mestre”.

[...] na Amazônia, transcende em muito a simples expressão de uma relação de propriedade ou domínio. A categoria e seus recíprocos designam um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas. Entendo tratar-se de uma categoria-chave para a compreensão da sociologia e da cosmologia indígenas que, não obstante, recebeu relativamente pouca atenção. (IDEM).

A existência da Categoria *Jara* entre os Guarani é anunciada por Fausto a partir do diálogo com os registros de Nimuendajú (1987) entre os falantes de Guarani. Antonio Ruiz de Montoya (2011) registrou existência do vocábulo *Jára*, dividido em três verbetes, tendo o primeiro deles o significado “dueño” (IDEM, p. 201). Fausto (2008, p.333) destaca que “Um dos traços importantes da relação é a assimetria: os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade. A assimetria implica não só controle, mas cuidado”. As concepções

propostas para os “donos” vão ao encontro dos binômios de gênero, homem e mulher ou ainda, cultura e natureza e suas respectivas assimetrias.

Esta relação de maestria e domínio aparece entre os Guarani e Kaiowa em várias situações. Pereira (2004, p.251) ressalta o pouco controle exercido pelos humanos sobre estas situações; “os homens não possuem e dominam a terra, ela não está inteiramente sujeita aos seus desígnios, eles simplesmente a habitam juntamente com outros seres, com os quais negociam o tempo todo as condições para o desenvolvimento de sua formação social”. Estes “outros seres” são “humanos, espíritos, seres míticos e espécies de *Jara*.” (PEREIRA, 2004, p.251). Sublinho que o antropólogo não faz, assim como faz Chamorro (2008), uma correlação de “dono” com “espírito”, mas os apresenta enquanto categorias distintas.

A existência dos *Jara* está ligada ao bom viver, ao *Teko Porã* (MELIÁ ET AL, 1987) dos Guarani. Enfatizo que é importante ressaltar que não pressuponho a inexistência de conflitos quando se tratam destas relações, ao contrário. A busca pelo *Teko Porã* está focada na convivialidade e na noção de socialidade. É possível perceber isto frente o *Jara* das plantações agrícolas, ou do mato, *ka'aguy jará*, o responsável pelo bom andamento das plantações; foi apontado por Juliana como o destinatário das rezas/canto realizadas para o batismo do milho na roça da velha Kaiowa (sobre este batismo específico, verificar JOÃO, 2011). Caso não ocorra esta negociação cósmica com o *jara*, as práticas agrícolas não serão fecundas.

Pereira (2004, p.251-252) sublinha que “Para boa parte dos Kaiowá, o êxito na agricultura continua dependendo da boa convivência social e com os seres divinos [...] As reza/canto e demais práticas xamânicas Kaiowa e Guarani tem poder profilático e fertilizante sobre as plantas cultivadas, garantindo seu crescimento rápido e livre de ataque de pragas e doenças.”. A existência do *Jara* é fundamental para o equilíbrio do modo de ser e de viver dos Guarani e Kaiowa, e só pode ser visto pelo xamã, o único autorizado e preparado para o trânsito entre os domínios humano e não humano. É através da reza/canto, como uma forma de metalinguagem, que o xamã consegue se comunicar com os *Jara* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Uma das primeiras conversas na casa de Jacy deu-se em torno da existência de um *Jara* da erosão, que ela chamou de *tãha jara* e também da existência dos demais *jara*

que controlam os patamares para a vida social dos Guarani e Kaiowa. Desagradar um *Jara* é deixá-lo *jahei*, mal, magoado. O dono do mato, *Ka'aguy jara*, pode aparecer para as pessoas quando estas estão em seu domínio. No *ymaguare* era preciso consultar o xamã para saber se era “dia de ir pro mato”, de ir a caça. O xamã é quem sabia sobre a condição da realização de atividades no mato, sonhava com essas condições e, se os sonhos fossem negativos, a caça estaria interdita. A partir do seu domínio sobre a meteorologia, indicava os melhores momentos para realizar as atividades do cotidiano kaiowa e guarani. A andança no mato não é permitida às crianças sozinhas, pois o *jara* pode levá-la, em sua situação de vulnerabilidade e alteridade.

Quando cheguei à casa de Juliana pela segunda vez, no fim do segundo semestre de 2011, notei no pátio uma frondosa roça de milho e nossas conversas circularam em torno desta roça. Advertiu que o milho que plantara era especial, pois tratava-se do milho branco, ingrediente principal da *chicha*, uma bebida de milho fermentado, constante nos rituais dos Guarani e Kaiowa. A Kaiowa estava preocupada com o *mongarai*, era preciso batizar o milho, pois, como era a primeira florada da plantação, se não o batizasse, a roça poderia nunca mais crescer “bonita e farta”. O ritual do batismo do milho “é igual” ao do batismo de criança (Ver JOÃO, 2011), mas é preciso colher os milhos dos lados “certos” da plantação. Lamenta que esta prática ocorra em menor intensidade na atualidade, pois “as pessoas estão muito diferentes”.



Reflete que o público frequentador das igrejas evangélicas planta menos que os não frequentadores porque “ficam o dia e a noite inteira na igreja e dizem que não têm tempo de plantar”. Orgulha-se em dizer que plantou a roça na enxada, lembrou que sabe plantar com a máquina, mas como não tem máquina, foi à mão mesmo. O batismo do milho é destinado ao *Jara* do milho, pois é preciso pedir a proteção deste “dono”. Esse pedido não pode ser feito somente em pensamento, tem que ser cantado. Quem “fala com”/“canta para” o *Jara* é o “xamã através do ritual”; exceto este, todos devem ter cuidado com o *Jara*.

Quando as duas filhas de Juliana menstruaram pela primeira vez ela realizou o ritual de reclusão das moças. Recorda-se que as cobriu com um pano, um cobertor para ninguém vê-las. Foi preciso escondê-las, pois não podiam ver e nem ser vistas pelo exterior de seu “fogo doméstico”.

À qualquer bicho que a moça se mostrasse, poderia perceber seu estado *haku* e se apresentar como um homem portador de incontrolável sedução sexual. Isto ocorre porque, enfeitiçada, deixa de enxergá-lo em sua animalidade, para enxergá-lo em sua humanidade, possibilitando à alteridade identificar a alteridade, na humanidade que os animais possuem. Houve uma conhecida de Juliana por quem o dono do rio, o *Kaja’á*, se apaixonou e a levou embora. A sua ida deu-se através da morte por afogamento num dos rios da proximidade. Neste caso, ela passou a fazer parte do domínio da água, ocorreu o *ojepota*.

Esta temática, *ojepota*, aparece relacionada aos momentos de vulnerabilidade dos homens e das mulheres kaiowa e guarani. O *ojepota* seria a ação do bicho que se confunde com gente, proporcionando uma espécie de ilusionismo, ou ainda, um “encantamento sexual” (SCHADEN, 1998, p.84). Schaden (1998) associou o termo *ojepota* ao “resguardo”, principalmente ligado às mulheres, pois, no período da menarca, “o bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo com o bicho toda a vida” (IDEM, p.84).

Germana destacou o perigo de sapos na beira do rio, eles aparecem enquanto as mulheres lavam as roupas e, se ela estiver *haku*, pode ser enfeitiçada e não perceber que

se trata de um sapo, verá naquele animal um homem bonito, bem afeiçoado, por quem irá se apaixonar. Por isso a reclusão é uma forma de evitar esta vulnerabilidade ao perigo. Só o xamã pode saber sua origem real, um animal de verdade usando “roupas” de homem ou um homem de “verdade”, ou, conforme Macedo (2011), “seu corpo-afeto é de um animal, mesmo que ainda guarde formas humanas” (IDEM, p.6).

Observei a presença de “gentes da água” constantemente acentuadas no trabalho de campo. “Gentes” que encantam as lavadeiras de roupas, pescadores e pescadoras e as levam para o seu domínio. Pereira (2004, p. 291) reitera a existência de um “dono dos seres da água”. Afirma que, para os indígenas kaiowa, “os peixes e demais animais aquáticos pertencem ao *Kaja’a*, espírito ou divindade de formato semelhante aos humanos, vivendo em formações sociais sob a água.” Aquime compartilhou que, em sua primeira menstruação, foi pintada com *uruku* pela mãe, pois, senão, a “bicharada vinha e *ojepota*: um sapinho pode se mostrar como um homem bonito, camisa xadrez”, um equivalente em alteridade.

Em meio a este caminho, é possível evocar a teoria proposta por Viveiros de Castro acerca do Perspectivismo Ameríndio (2002, p.350):

[...] o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos –, é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se vêem a si mesmos. [...] vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humano.” (IDEM)

O antropólogo ressalta que os animais são ou podem se ver como gente, metamorfosear-se através da noção de “roupa” (2002, p. 351). Como no *ojepota*, o único que consegue ver se aquele animal é humano, ou vice-versa é o xamã; fora ele, todos e todas estão vulneráveis ao perigo do *ojepota*. O antropólogo afirma as noções de humanidade e animalidade, e sublinha que os “humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.” (IDEM).

Na primeira menstruação de Germana, sua mãe a escondeu para evitar a aproximação dos bichos, “cobra, *jasy*”, pois se isto ocorresse, só veria um belo rapaz: “para mim é um rapaz, é um homem bonito, mas para a “senhora” é bicho. É o *ojepota kuñare*, ele é apaixonado por mim e eu por ele, fica todo mundo com medo do namorado”. A solução é contar para a mãe a sua situação de *haku* e aceitar o seu estado de *tekoaku*, de alteridade absoluta, concordando em submeter-se às regras rituais necessárias à vida social. Um comentário recorrente, em vista do mau comportamento, bravo, *pochy*, das meninas na atualidade, sugere que a gravidez inesperada de meninas guarani e kaiowa é consequência da desobediência e da ausência do resguardo no *tekoaku*.

Juliana, em seu resguardo, teve sua dieta alimentar restringida à carne de peixe, pois fora advertida sobre o perigo do consumo de carnes de caça, como o tatu. Schaden (1998) descreve estes interditos alimentares e atribui à carne do tatu um *status* de periculosidade, em especial nos momentos de “fraqueza”, referindo-se aos momentos de vulnerabilidade do corpo e da pessoa das mulheres (IDEM, p.83).

Para mostrar o que pode ocorrer com uma menina que não compartilha das regras rituais do *kuña gua ka’u*, a Kaiowa relatou o falecimento de uma menina por causa de “desmaio”. Esta se jogava constantemente no fogo, se machucava e em seguida se curava. Estava sob o encantamento do Arco Iris, *Jy’y*, que se apaixonou por ela enquanto estava com sua alteridade exposta. Como não houve o resguardo, a menina morreu. A morte decorrente do *ojepota* é explicada entre os Mbya da seguinte maneira:

“A pessoa que está encantada, ela morre primeiro, depois que vira bicho. Porque troca. Nunca vira bicho se a *nhe’e* está na pessoa. A pessoa tem que morrer para ele entrar de vez. *Nhe’e porã* pode estar longe, mas ainda está brigando com o espírito ruim. Se *nhe’e porã* perder, a pessoa vai morrer. *Nhe’e* larga ele e vai embora” (MACEDO, 2011, p.11).

O arco íris é apontado entre os Kaiowa e Guarani como a porta de entrada da alteridade radical protagonizada pelos seres não humanos. A insistência em alimentos como o peixe, durante os períodos de resguardo, foi registrada na etnografia de Vietta (2007) e vinculada ao *ojepota* da seguinte maneira:

O peixe é um alimento que apresenta grande positividade na dieta kaiowa, pois além (ou por causa) por ter sido criado da cruz de Nãderu [...] para os kaiowa, ao contrário dos demais animais, ele é desprovido de sangue. O sangue, tanto proveniente de animais como de humanos, está na categoria de coisas *ojepotã* (que produzem contágio). Portanto, a carne – especialmente a vermelha – antes de ser consumida exige a realização de procedimentos rituais. Porém, mesmo assim, o seu consumo é vetado as crianças. (IDEM, p.376)

Quando acontece o *ojepota*, o *jara* “fica com a pessoa pra ele, ele leva o espírito e o corpo morre”, pontua Juliana, recuperando a ideia dos corpos ameríndios de Viveiros de Castro (2002) “descartáveis e trocáveis”. Albernaz (2009) também aborda o assunto; a partir dos Mbya, afirma que *ojepota* é “como “prisão da alma” feita como represália aos abusos dos humanos nos domínios da mata.” (IDEM, p. 167). Sobre a regulação alimentar, Viveiros de Castro sublinha:

[...] a humanidade passada dos animais se soma à sua atual espiritualidade oculta pela forma visível para produzir um difundido complexo de restrições ou precauções alimentares, que ora declara incomedíveis certos animais miticamente consubstanciais aos humanos, ora exige a dessubjetivação xamanística do animal antes que se o consuma (neutralizando seu espírito, transubstanciando sua carne em vegetal, reduzindo-o semanticamente a outros animais menos próximos do humano), sob pena de retaliação em forma de doença, concebida como contrapredação canibal levada a efeito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal. (IDEM, 1996, p.119)

Tanto as Guaraní quanto as Kaiowa, com quem estabeleci relações, apontaram para a existência do resguardo e pela vivência desta situação. Jussara não se recorda com alegria deste momento ritual em sua vida. Sua mãe fechou toda a casa, levou o pilão para ela socar o arroz dentro da reclusão, pois qualquer atividade necessária deveria ser realizada dentro da casa. Esteve por aproximados quinze dias em resguardo, para evitar que os bichos do mato a olhassem e tomassem a sua humanidade, como as cobras que podem virar homem, um *teju guasu*; as onças que podem virar homem, *jaguarateava* ou “mamar no peito da moça”.

Jaguarete, conforme já destacado, é o inimigo da humanidade desde os tempos míticos. Celeste compartilhou a história de uma tia que não fez o ritual da primeira menstruação e teve uma experiência amorosa com o *jaguarete*. Na alvorada, ela saía de casa com um recipiente de água e voltava no crepúsculo para a casa. A mãe desconfiada resolveu segui-la com a ajuda de um sobrinho, e espantou-se ao ver a filha na beira do rio, com o pote de água do lado e o *Jaguarete* lambendo-a por todo o corpo. Eles o viram como um *jaguarete*, mas ela estava vendo como um moço bonito, um *jaguareteava*. Eles começaram a gritar. O avô dela, que era xamã, avisou a neta que ela produziria uma família de *jaguarete* e, em seis meses, ela já não viveria mais como gente, comeria carne crua, “feito bicho”, aspecto marcado da animalidade que contrapõe com a carne manipulada no fogo, reflexo da humanidade.

Macedo (2011) adverte que o consumo de carne crua é um “indicador” e um “causador” de *jepota*, “atraindo donos extra-humanos” (IDEM, p.7). Entre os Amazônicos, Barcelos Neto afirma que a “alimentação crua é um traço decisivo de sua condição animal.” (BARCELOS NETO, 2008, p.68). Chegou um momento em que a tia estava andando de quatro, igual *jaguarete*, assumindo seus aspectos físicos estéticos. Trouxeram-na de volta, mas não podiam fazer nada mais, pois ela já estava encantada por ele; seria preciso matar o marido *jaguarete* e isso só poderia ser feito após três rezas/cantos para tal objetivo.

O casal teve um filho, um pequeno filhote de *jaguarete*, desde cedo com sedes vorazes de carne viva. Já era capaz de matar no primeiro mês de vida. A família de Celeste matou os três, *jaguarete* pai, *jaguarete* mãe e *jaguarete* filho. Mesmo o *Jaguarete* com os dentes gastos e velhos, a família de Celeste os comeu, a contragosto da avó, que repetia insistentemente que quem comesse, depois de casados “arranhariam os maridos e esposas”. Nos estudos amazônicos, Tânia Stolze Lima (1996) percebe que “[...] a distinção humano/animal é plena de importância para um pensamento sempre pronto a *também* levar em conta a *animalidade específica* do animal que atua como Outro.” (IDEM, p.38). Para Pissolato, o *ojepota* pode ter seu predicado a partir dos Mbya, concebido da seguinte maneira:

[...] se refere à passagem da condição de humano à de ser pertencente a alguma espécie animal. Esse processo pode acontecer com homens, mulheres ou crianças, e é quase sempre descrito como um evento que envolve a comunicação entre a pessoa e um sujeito animal que a seduz, fazendo-a acompanhá-la até a sua morada ou seu universo social (IDEM, 2007: p.245).

As pinturas corporais, de cinzas de cabaças e *uruku*, são apontadas como *mboro'ý*, esfriam o corpo e afastam os perigos do *tekoaku*. Os meninos também passam pelo estado de *tekoaku*, quando começam a engrossar a voz; se não houver o resguardo, quando for pescar, caçar, estará suscetível ao *ojepota*, mas no lugar do homem, o bicho se transveste de mulher. As mulheres kaiowa e guarani que passaram pelo ritual da *kuña gua ka'ú* recordam-se dos remédios com poucas saudades, “os remédios são ruins e fedidos, minha mãe me obrigava a tomar banho com os remédios fedidos dentro de casa, o remédio é cheio de bicho, apodrecendo, diz que é para espantar o mal”. Flávia Cristina Mello (2009) afirma que:

A mais intensa e irreversível forma de transformação, a que envolve intercursos sexuais com seres não humanos, possível na vida real, não é tão romântica como nos mitos. A vítima de um *odji potá* por intercurso sexual sofre dores físicas e espirituais horrendas, quando a doença não for fulminante. (IDEM, p.167)

A transformação não se trata de algo desejável entre as sociedades indígenas. Para Maria Paula Prates (2009), a partir de sua experiência etnográfica com os Mbya, há uma relação entre o *ojepota*, as mulheres e seus ciclos menstruais. Sugere uma possibilidade: “Seria a mulher potencialmente mais vulnerável a transformação em *djepota* que o homem, justamente pelo sangue da menstruação?” (IDEM, p.68).

De fato, o sangue menstrual é um perigo potencial, denunciador de *haku*, de alteridade absoluta, mas não é possível desconsiderar os dados que apresentam os homens também como vítimas potenciais de *ojepota*. Também não é possível desconsiderar que não se transforma em *ojepota*, mas que este trata de um fenômeno de encantamento que gera transformação corporal, metamorfose. É o que enfatiza Macedo (2011):

Os Guarani traduzem jepota por “se encantar em”, vinculado a um “se encantar por”, ou desejar (pota). O sujeito passa a ver o dono animal que o “encantou” como afim (ou parente) e os parentes como presa. No extremo oposto, aguyje diz respeito ao despojamento de toda porção carnal/animal e perecível do corpo sem passar pela morte, por meio de danças, cantos, jejuns e consumo de tabaco à exaustão. A condição humana faz convergir carne e palavra (nhe’e), de modo que jepota e aguyje implicam sua disjunção, num devir animal ou divino (imortal). (IDEM, p.1)

Macedo (2011) constata, entre os Mbya, que o “sangue menstrual é também um atrativo para os donos animais.” (IDEM, p.9). O estado de *tekoaku* deixa todos e todas em condição símile de vulnerabilidade, de alteridade radical, retomando a concepção das relações de gênero entre os Kaiowa, inaugurada por Pereira (2008), como “opostas mas complementares”, mas não simétricas.

Corre entre as mulheres com quem convivi que as coisas que só os xamãs podem ver é decorrente de uma teia de aranha que os humanos sem divinizações possuem nos olhos, e que é ausente na vida dos xamãs. Lima (1996) postula que a “inserção do Xamã nesse mundo marcado pela variação dos pontos de vista é determinado por sua solidariedade (no duplo sentido do termo, e positiva ou negativa) com o sistema de referencia humano”. (IDEM, p.33).

As concepções de xamanismo e de feitiço, instância máxima da alteridade entre os Kaiowa e Guarani permearam toda a minha pesquisa de campo, a importância da reza/canto, o uso de remédios do mato, o perigo do feitiço, e a mistura dos dois, estão intrinsecamente ligados com a fabricação e reprodução dos corpos e a concepção da pessoa kaiowa e guarani, assim como com a alteridade absoluta alastrada pela mulher.

O fato de ser nas interlocutoras mulheres o foco deste trabalho possibilitou a percepção de um movimento na cosmologia dos Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do

Sul, a iniciar pela vinculação de *Aña* às mulheres, no primeiro capítulo; no segundo, a inserção do *Jasy Jatere*, enquanto um deus do cosmos destes indígenas, com atuação axiomática na vida das mulheres e crianças, portadoras potenciais de resíduos primeiros de alteridade, circunscritos em seus corpos.

A relação das mulheres kaiowa e guarani com a criação e a transformação da corporalidade sugere a mulher como representante próxima da alteridade, um perigo que deve ser controlado pelo coletivo para a reprodução da vida social. Esse controle se dá, principalmente, nos momentos em que a condição *alter* da mulher se torna absoluta, nos períodos de vulnerabilidade corporal, conhecido como *tekoaku*, em suas devidas atualizações.

Nestes momentos entra em jogo a concepção da pessoa e a “fabricação dos corpos”, imbricados com as práticas rituais profiláticas, à revelia dos seres não humanos, como o *Jasy Jatere*. A descrição e a percepção da circulação deste ser na convivialidade e nas práticas xamânicas foram de suma importância para perceber que o fato de, esteticamente, encontrar referências dele em sociedades não indígenas no Mato Grosso do Sul, que o colocam para além de um fruto do contato, mas enquanto uma categoria êmica, face à sua agência no corpo, na pessoa e na reprodução da vida social dos Kaiowa e Guarani. Mesmo assim, não é possível desconsiderar suas imbricações com as experiências das sociedades não indígenas envolventes, assim como o estrangeiro, o *Jasy Jatere* é perigoso, mas necessário, ambivalente, que protege e ameaça simultaneamente. Os falantes de Guarani incorporam o exterior para fortalecer quem são, e a narrativa do *Jasy Jatere* sugere, também, a atrativa e perigosa sexualidade dos homens não indígenas em relação as mulheres indígenas, rechaçando assim a ideia de aculturação outrora postulada por Schaden (1998) e aproximando-se da de negociação.

A necessidade das práticas rituais diante do estado *Tekoaku* ganha evidenciado destaque na menarca entre as indígenas guarani e kaiowa, período de residual alteridade absoluta, onde a menstruação pode ser percebida como um descaminho. A potência de alteridade que esta condição comporta sugere a teoria do gênero entre os Kaiowa e Guarani, onde *Aña*, na tentativa da imitação dos feitos de *Pa'i Kuara*, cria a mulher ao inverso do homem, simetricamente oposta em termos de características, mas equivalente em poder que herda, a alteridade absoluta precursionada por *Aña*. Com a intervenção de

Pa'i Kuara, a mulher é transformada em um “oposto equivalente assimétrico” (PEREIRA, 2008) ao homem.

As reflexões sobre substâncias, excretoras e secretoras, como sangue, fezes e sêmen, e de consumo humano, como ovo, pinga e fumo, possibilitam notar a fabricação fisiológica e simbólica dos corpos e a manutenção das relações sociais com as divindades e seres não humanos. Distingui-las e investigá-las possibilita a inferência no processo de concepção do indivíduo e, também, da morte do seu corpo e a continuidade do divino a partir da dualidade da alma kaiowa e guarani.

Produzir, transformar e metamorfosear corpos é uma prática desejável e ameaçadora entre os Kaiowa e Guarani, ameaçadora ao que toca a perda da humanidade, arrolada ao não cumprimento das regras das práticas rituais destinadas aos momentos de vulnerabilidade e às regras da vida social. Uma consequência é o *ojepota*, metamorfose da humanidade em animalidade, relacionada às incontinências sexuais das mulheres e homens. Onde a mulher está presente, a palavra e o sexo não estão controlados, há sempre poder e perigo.

De certa forma, o jogo de alteridade que se sobrepõe na vida destes homens e mulheres, onde o conflito entre o “nós” e os “outros” se instaura no cotidiano e obriga estes indígenas a estipular regras que visem o controle desta condição, humanamente feminina, nos instiga a localizar quando o Outro deixa de ser Eu, ou o contrário. Uma possibilidade se dá a partir da verificação entre as práticas xamânicas e de feitiçaria presentes na socialidade destes Kaiowa e Guarani, identificadas como *porã*, a primeira, e a segunda, *vai*, interligadas com a fabricação dos corpos e a concepção da pessoa, onde o feiticeiro é apontado sempre como o Outro. Mas e quando o Outro é a mulher nestas situações?

CAPÍTULO 3. OUTROS COSMOS, OUTROS CORPOS, OUTROS CAMINHOS



Figura 32 Jogo de Futebol na *YvykuarusuTakuaraty*



Figura 33 Jacy e Aquime cozinhando



Figura 34 *Jeroky* na *YvykuarusuTakuaraty*



Figura 35 Ensaio de quadrilha na quadra da escola



Figura 36 Kelly e Jacy

A alteridade absoluta de que *Aña* era dotado, ao tentar copiar a obra humana de *Pa'i Kuara*, o homem, respinga em sua obra que é produzida com excesso de diferenças, a mulher. *Pa'i Kuara* assopra o feito para a produção de um oposto equivalente, entretanto, a marca de *Aña* permanece. Esta alteridade absoluta, radical é incorporada à mulher e os resíduos de seu excesso de alteridade se mostram à toda lua nova, o sangue vertido, poderoso e perigoso, marcador de assimetrias no oposto equivalente.

Desta feita, os Kaiowa e Guaraní realizam rituais, como a reclusão, vinculados aos momentos de vulnerabilidade do corpo e da pessoa, como a menarca, onde a alteridade é acentuada e deve ser controlada. A alteridade original da mulher é minimizada, controlada e canalizada para a conviviabilidade; através das rezas/cantos relacionadas ao xamanismo, o corpo e a pessoa são fortalecidos para alcançar a divinização, o *aguyje*.

O corpo é o palco do combate: entre humanos e não humanos, entre o “eu” e o “outro”, entre o xamanismo e a feitiçaria, cena máxima da alteridade não controlada, pois o feiticeiro é sempre o Outro. Nesta última sessão, o terceiro capítulo desta dissertação, as categorias de xamanismo e feitiçaria são enunciadas como presente na convivialidade e nas práticas rituais, e atua no horizonte da produção, reprodução e extermínio da vida social.

O feitiço que intenta o fim da vida terrena, ainda “em carne viva”, o *pajévai*, (j se pronuncia dj – na ortografia moderna usada em nossa região, escreve-se com j – no litoral, eles escrevem com dj) que causa dor e sofrimento, frente ao *pajeporã*, o belo que aproxima e traz alegria, o xamanismo que cura e salva, são recorrentes no dia a dia nas aldeias. O uso de rezas/cantos, os remédios do mato que cerceiam estas práticas são presentes no domínio das mulheres, com usos efetivos e recorrentes, assim como a comensalidade, sob à ordem feminina, tem efeito direto na “fabricação do corpo”, na concepção da pessoa e no controle ou acentuação da alteridade.

Investigar os espaços de socialidade permite acessar o domínio da intimidade, da percepção das relações afetivas e da sexualidade, da produção da estética corporal para o exterior ao fogo doméstico, bem como o uso do feitiço no cotidiano, nas práticas esportivas, na potencialização dos sentimentos.

Assim, apresento como a organização social se dá a partir destas mulheres, com seus conhecimentos e fazeres, da ordem do cotidiano e do xamânico, nas relações sociais percebidas a partir da malha de caminhos que interliga um fogo ao outro, na produção e expansão de outros caminhos de/das mulheres.

3.1. XAMANISMO E FEITIÇARIA ENTRE OS KAIOWA E GUARANI DE MS

A categoria de xamanismo vinculada ao horizonte etnológico amazônico encontra conceituação símile entre os Kaiowa e Guarani de minha experiência etnográfica. O xamã, em Langdon (2001), é conceituado a partir das seguintes percepções: “Os xamãs são os mediadores entre os seres do outro lado e os membros da comunidade, e têm o conhecimento e a habilidade para entrar à vontade no outro lado e negociar com os seres dali.” (IDEM, p.243), enquanto Pissolato (2007) e Nadia Heusi Silveira (2011) percebem o xamanismo como “fundamento da vida diária” (SILVEIRA, 2011, p.214). É em Manuela Carneiro da Cunha (1998) que o xamã é apresentado como um “viajante” e um “tradutor” de mundos (IDEM).

O xamã, entre os Kaiowa e Guarani, detém o conhecimento do *ymaguare* e está apto ao aconselhamento das pessoas para a vida social no coletivo e para a cura de doenças, humanas e não humanas. O “xamanismo entre os Guarani está intrinsecamente ligado ao lugar da palavra como articuladora do sistema social. A fala xamânica é inspirada, pois efetiva o vínculo com a tradição e a capacidade do xamã de atualizar o comportamento dos antepassados nas narrativas e práticas rituais.” (PEREIRA, 2004, p.372). Pereira explica que a *ne'ẽ porã* implica na vida do xamã de maneira decisória:

A linguagem perfeita – *ne'em porã* – tem implicações estéticas e morais, aplicando conceitos, fórmulas e enunciados relacionados às

funções sociais às quais esse tipo de linguagem se dirige. Contrapondo-se a esse tipo de linguagem, existe a fala imperfeita – *ne'em vai* –, com implicações opostas e relacionadas à fofoca, ao feitiço e aos seres jaguarizados. Ser xamã implica em ter o domínio sobre o processo responsável por levantar seres sociais e instituir processos de interação social; dispor de um xamã significa poder contar com “alguém que cuida”, requisito para fazer de uma coletividade organizada e efetivar a experiência social. Quando o xamã deixa de cuidar-se ele se jaguariza [...] ou se torna um feiticeiro, e como tal, deve ser afastado (ou eliminado) da convivência social, é por isso que os Kaiowa costumavam matar ou expulsar as pessoas identificadas como feiticeiros, não há outro destino na relação com um jaguar dessa ferocidade: é matá-lo ou se transformar em sua vítima. (PEREIRA, 2004, p.373)

Tratando-os como princípios da concepção da pessoa, Macedo (2011) vincula os vetores *porã* ao que é “belo, bom, incorruptível, imperecível”, e *vai* ao que é “feio, ruim, predação, perecebilidade” (IDEM, p.26). A partir da reflexão dos dois antropólogos, Pereira (2004) e Macedo (2011), e a leitura dos dados etnográficos, pode-se conceber o *vai* como o princípio operador da feitiçaria, da *ne'em vai* [*ñe'e vai*] e *ne'em porã* [*ñe'e porã*] como operadores do xamanismo, o primeiro, preponderantemente vinculado à alteridade radical, e o segundo, ao reconhecimento do coletivo.

Não identifiquei, durante o trabalho de campo, pessoas que se apresentassem enquanto feiticeiros, mas ocorreu de forma diferente em relação ao xamã, até porque, o feiticeiro só pode ser estudado de maneira indireta, pois, são os Outros, por excelência. O xamanismo se apresentou ora como uma totalidade, ora como parcialidade. Como totalidade, o xamã faz a reza/canto para a cura do corpo, da pessoa; recebe previsões em sonhos, dos patamares celestes; realiza batismos de crianças; combate feitiçaria; transita entre os mundos humano e não humano; compreende os fundamentos que regem a vida social kaiowa e guarani. A segunda forma de xamanismo, parcial, pode ser observada entre as pessoas que dominam algumas rezas/canto, para cura de doenças menos graves e para a utilização nos estado de *tekoaku*. Eliel Benites, professor Kaiowa da região da Grande Dourados explicou-me que há o xamã e o *jehoka*, que são pessoas de referência para a vida, que tem conhecimentos de rezas/cantos, plantas, práticas curativas, habilidade em dar conselhos a crianças e pais de crianças e que podem vir a se tornar um *jehoka guasu* e um xamã, quando estiver mais experiente.

O processo de xamanização é um período de profundo aprendizado e que precisa ser reificado constantemente, como pode ser percebido no último item da primeira sessão deste trabalho. Para manter-se xamã, é preciso um *continuum* de reza/canto e remédios, bem como de benfeitorias cósmicas para o coletivo, assim, intensifica-se a sua ação; do contrário, corre o risco de ter os poderes xamânicos retirados pelos deuses.

Durante estes anos de campo entre os Kaiowa e Guarani participei das mais variadas narrativas sobre feitiçaria, xamanismo e perda do domínio da *ne'ë porã*, além de relatos de jaguarização de ex-rezadores. Houve, certa vez, um xamã de prestígio reconhecido que se “aliou com o povo das igrejas”, referindo-se ao avanço das religiões pentecostais nas áreas indígenas; por isso vem perdendo os seus poderes e a sua visão, traço marcante de um “xamã verdadeiro”. Diz-se que este foi alertar alguns companheiros sobre o fim do mundo que se aproximava em dezembro de 2012, pedindo que as pessoas se concentrassem para não deixar que o mundo acabasse.

Dias depois de tal previsão, houve uma grande tempestade que destruiu a *oga pysy*, casa de reza, deste homem, e, sequencialmente, envolveu-se em conflito com as pessoas do coletivo; diante disto, previa-se a sua mudança. Um dos homens que comentou esta história comigo disse: “o mundo acabou mesmo, para ele. Tá deixando de ser rezador”. Deixar de ser rezador, xamã, implica em perder a maestria no manuseio da *ne'ë porã*, e jaguarizar-se, tornar-se um inimigo real. De certa maneira, mantém os conhecimentos, mas com o prestígio questionado, a assimilação da feitiçaria é uma consequência:

O contato com o sobrenatural está aberto a todo Kaiowá, sendo comum acontecer de qualquer pessoa relatar eventos dessa ordem em algum momento de sua vida. Mas o xamã caracteriza-se por manter contato frequente e sistemático com o mundo dos deuses, espíritos e antepassados. É precisamente esse controle sobre os procedimentos para manter o contato com o universo das divindades que distingue os diversos tipos de xamãs. O “xamã verdadeiro”, segundo entendem os Kaiowá, dominam os conhecimentos dos princípios que regem o funcionamento do cosmo e, conhecendo essa lógica, pode mobilizá-la para atuar em favor das pessoas e da formação social. O feiticeiro conhece os mesmo princípios, mas atua contra as pessoas e a formação social, falta-lhe a ética no exercício do ofício: “só pensa o mal, não pensa nada de bom”. (PEREIRA, 2004, p.364).

As narrativas com acusações de feitiçaria são comuns e de grande impacto na vida social dos Kaiowa e Guarani. Durante uma eleição para capitão/líder de um coletivo que pude participar, o então capitão da área tentava reeleição concorrendo com o seu cunhado, um inimigo real. A eleição deixou os ânimos da aldeia acirrados e o então capitão foi reeleito. Os mesários que participaram da eleição que representavam o capitão reeleito foram publicamente ofendidos e o resultado do pleito foi questionado por pessoas da parte do candidato perdedor. A vitória por reeleição foi alvo de controvérsias e de acusações de feitiçaria, sendo o principal acusado de fazê-lo vencer um xamã kaiowa que declarou, publicamente, o apoio ao então capitão. Entretanto, mesmo com a vitória, o capitão abriu mão do posto de liderança, pois estava apreensivo; um dos motivos é que temia feitiçaria contra ele ou contra pessoas do seu entorno. As acusações de feitiçaria colocavam em suspeição o xamã e o então capitão em relação ao coletivo, fragilizando o prestígio que dispunham em suas condições:

Tal acusação diz respeito à índole do indivíduo, algo intencionalmente forjado e irreduzível, indispondo a convivibilidade social entre pessoas e parentelas relacionadas. Alguém envolvido nesse tipo de acusação deve imediatamente providenciar sua mudança para outra parentela, situada de preferência distante da de origem, a menos que se conte com o apoio de muitos parentes dispostos a apoiá-lo no confronto com os acusadores para desmacará-lo. (PEREIRA, 2004, p.212-213)

Durante os dias que se seguiram, o xamã recebeu frequentemente visitas de apoiadores que sabiam do não uso de feitiço pelo xamã para a vitória do candidato no pleito, tendo rejeitado, previamente, a possibilidade de sair da área em que vivia e deixar “a casa, os bichos e as plantações *para eles*”. Ele organizou um *Jeroky* na semana seguinte à desistência do capitão reeleito e recebeu em sua casa um elevado número de participantes, a maioria dos presentes vestidos de branco, “para mostrar aos outros que estão indo para a reza”. Esse fato vai ao encontro do apontado por Pereira, “o maior ou menor reconhecimento de um xamã passa pela rede de alianças que ele logra constituir em torno de si e pela modalidade ou especialidade praticada” (PEREIRA, 2004, p.362), porém, este reconhecimento só pode ser legitimado a partir da constatação de “sua habilidade no exercício das práticas religiosas” (IBIDEM).

O discurso do xamanismo, tal qual o de feitiçaria, circula entre os moradores de *Yvykuarusu/Takuaraty* com bastante frequência e, via de regra, é materializado em ações singulares. A escola indígena dessa área oferecia aos estudantes a “disciplina” de “Cultura Tradicional”, para as crianças da educação básica, ministrada por um xamã. Durante as aulas, as crianças aprendem a dançar e cantar as rezas/canto tradicionais, as diferenças entre os cantos e a feitura de artesanatos tradicionais, como o *mbaraka*. A xamã Celeste abre sua casa para receber as crianças que desejam se aprofundar nos conhecimentos, compartilhando ensinamentos do *teko katu*, “ensaiando” os cantos e danças aprendidos.

O discurso contrário ao xamânico se dá, na maioria das vezes, vinculado à entrada das igrejas pentecostais nas áreas indígenas. São a elas atribuídos os discursos de “perda da tradição” ou “mudança de lado” (assim como, de certa maneira, a escola). Xamãs que participam de religiões não indígenas são acusados de perecer na feitiçaria; não obstante, algumas pessoas com quem pude conviver, que se autodeclaram pertencentes a estas religiões, o fazem, em parte, justificando a mudança devido à desilusão com algum xamã local; em outra, afirmam que, mesmo com a outra religião, “acredita na tradição”. Jacy, quando cheguei para a última estada da pesquisa de campo, convidou-me para acompanhá-la, junto de sua tia Analiza, para a confecção da árvore de natal de sua, então, igreja, no começo da manhã; ao fim da tarde, convidou-me para acompanhá-la na casa de “sua comadre Celeste”, a xamã da *Yvykuarusu/Takuaraty*.

Feitiçaria, na *Yvykuarusu/Takuaraty* e nas demais áreas por onde circulei, perpassa a conceituação de “macumba”. Entre os Wauja, Aristóteles Barcelos Neto (2008) argumenta que a “elaboração dos domínios da feitiçaria e do xamanismo realiza-se por meio de um esforço de descontinuidade epistemológica entre ambos. Os feiticeiros não são, como os xamãs, figuras públicas; eles existem, sobretudo, no plano das acusações” (BARCELOS NETO, 2008, p.109). A acusação de feitiçaria reforça o *status* de alteridade de um indivíduo, comumente com práticas que vão de encontro às regras estabelecidas para a vida social kaiowa e guarani. O feiticeiro é sempre o Outro, o desconhecido, o questionável, o que não pode permanecer vivo.

As narrativas sobre a morte de feiticeiros no *ymaguare* foram enfatizadas por uma de minhas interlocutoras, que destacou que as feiticeiras e os feiticeiros eram queimados

e obrigados a cavar suas próprias covas antes de virarem cinzas, publicamente. A prática do xamanismo entre os Kaiowa e Guarani vincula um conjunto de relações que se estabelecem a partir das divindades, nos seus diversos patamares, desde os criadores, Primeiro Pai e Primeira Mãe, Nossos Irmãos Maiores, aos donos, os *jara*. Estas relações comportam as rezas/cantos, adquiridas a partir dos antepassados, para diálogo direto com os seres divinizadores, bem como o uso e o manuseio de ervas medicinais ou “remédios do mato”. Jaguarizar-se pressupõe a inimizade para com a humanidade, o que, de certa maneira, justifica o comportamento antissocial em relação ao coletivo. Entre os Wauja, “o corpo do feiticeiro é fabricado em uma relação de homologia com as onças, os grandes lutadores” (BARCELOS NETO, 2006, p.287). No noroeste amazônico, Barcelos Neto identifica uma bipolaridade no xamanismo, “pode tanto curar quanto agredir/matar”. (BARCELOS NETO, 2006, p.285), diferindo-se da conceituação do Alto Xingu, “onde as técnicas da feitiçaria e do xamanismo são bastante distintas” (IDEM).

Entre os Kaiowa e Guarani da *Yvykuarawsu/Takuaraty*, tanto o feitiço como o xamanismo se utilizam do domínio das rezas/canto e do manuseio de remédios produzidos com ervas do mato, entretanto, os fins dos usos se diferem abruptamente. O uso das rezas/cantos, acrescidos da prescrição de remédios, pode curar, mas também afastar pessoas que não são bem-vindas para quem solicitou a reza/canto. Uma mulher que condena o uso de feitiços confessou que pediu a um xamã que ele rezasse para que o namorado de sua filha fosse embora de seu convívio, pois assim seria melhor para a menina, mesmo esta sofrendo com o afastamento do namorado. A mesma mulher cura doenças e realiza partos. Outra pessoa compartilhou que solicitou para um xamã afastar uma pessoa que a humilhava e incomodava e também a seus amigos; então, o xamã convidou a tal pessoa e mais uma amiga, que compartilhava dos mesmos ideais da primeira, para rezar/cantar por elas. Depois da reza/canto, as duas pessoas nunca mais apareceram ou tiveram alguma condição de continuar os incômodos e as humilhações.

Por isso, não penso que esta ambiguidade, a do xamanismo que cura e mata, perpassa pelos Kaiowa e Guarani. Entre estes, o feitiço está constantemente vinculado ao que é ruim, ao que prejudica e produz aversão, ao que mata, e é assim expressado pelo termo feitiço e deve ser produzido por um feiticeiro. De certa forma, o xamã, trabalha com a aniquilação de feitiços, materializado em doenças, mal comportamento, perdas

parentais, ou encantamento sexual, entre humanos e não humanos. No Alto Xingu, o feiticeiro pode ser análogo a um não humano, como forma de justificativa para permanecer entre os viventes, ileso ao feitiço, “Quase todo feiticeiro descende de um feiticeiro [...]” ou ainda que, tal como entre os falantes de Guarani, “os feiticeiros são também hábeis na fala feia, (*aitsa-awojogatakoja*) ou melhor, na capacidade de distorcer e falsear fatos [...]” (BARCELOS NETO, 2006, p.287).

A feitiçaria pode ser uma possibilidade dual entre os Kaiowa e Guarani, a partir de uma perspectiva feminina dos fatos. Foi sinalizado na *Yvykuarusu/Takuaraty* para dois tipos de feitiço, o *pajevai* e o *pajeporã*, respectivamente feitiço “bela”, a serviço da alegria, e feitiço “feio”, que evoca a tristeza. “O grande benefício da alegria moderada é que ela torna a alma mais presa (assentada) ao corpo, estimulando o ânimo e a saúde geral da pessoa; como consequência, aumenta a disposição para a sociabilidade. O efeito inverso é provocado pela tristeza” (PEREIRA, 2004, p.368).

O *pajeporã* está arrolado à reza/canto, *ñemboe*, enquanto o *paje vai* procura, além destes, outros meios de acesso ao receptor do *paje*, como pedaços de roupa, rastro no chão, fios de cabelo. Enquanto *Aña* deixa à *Kuña* o excesso de alteridade, e *Pa'i Kuara* lhe possibilita sua minimização, controle e canalização em prol do coletivo, a feitiçaria acentua essa alteridade perante o coletivo e pode ser acessada em várias circunstâncias, como, em virtude de separação de casais (Ver Pissolato, 2007), perdas de disputas políticas, alianças não consentidas entre parentelas rivais.

Enquanto o *pajevai* perdura na intenção de ofender, adoecer, machucar, matar, destruir corpos, o *pajeporã* preza pela aproximação das pessoas. Para Macedo (2011) - em relação ao jovem de seu campo, entre os Mbya e Ñandeva do sul e sudeste, que se encantara por uma jovem de parentela rival -, os feitiços para aproximação de pessoas não deixam de carregar o predicado da acusação, pois “feiticeiros inserem doenças/afetos nos corpos de suas vítimas de modos intangíveis, contando com espíritos auxiliares, como donos extra-humanos ou *ãgue*, para introdução de agentes patogênicos que só são materializados quando extraídos pelo *tamõ*.” (IDEM, p.49). O uso de reza/canto para a aproximação de pessoas é recorrente no cotidiano dos Kaiowa e pode ser percebido em alguns aspectos de sua cosmologia, conforme item a seguir:

3.2. PAJEVAI, PAJEPORÃ: QUANDO O FEIO E O BONITO LHE (A)PARECEM

No *ymaguare* havia um homem repugnante, com a cabeça, olhos, boca, todo o corpo coberto de *pique* (bicho-de-pé, *Tunga Penetrans*). Causava repulsa. Este homem se aproximou de uma das filhas de *Pa'i Kuara* que estava em fase de adquirir matrimônio. A menina, ao vê-lo, chorou porque não queria aquele homem por perto, pois, para ela, era muito feio e velho. À revelia de seus desejos, a menina engravidou e, então, *Pa'i Kuara* chamou todos os homens da vizinhança e fez um *mbaraka* bonito e brilhante, advertindo que quem conseguisse pegar aquele *mbaraka* seria o pai da criança que sua filha esperava e se casaria com ela. Escondeu o *mbaraka* e construiu um percurso de dificuldades para que os futuros genros atravessassem para chegar à condição de marido de sua filha.

De todos que tentaram, restaram apenas quatro homens, o último era este muito feio, que a menina repudiou. Ele encontrara o *mbaraka*. A menina fechou os olhos e chorou, porque não queria se casar com o velho, então o pai “juntou os dois e fez casar”. *Tai Tambeju* era o seu nome, dono de uma grande roça de batatas, mas velho, sujo, cheio de *pique*, e sem o hábito de tomar banhos.

Certa vez, ao entardecer, a menina estava na roça colhendo as batatas, quando *Tai Tambeju* postou-se no meio do terreiro e começou a entoar cânticos; a cada nota, uma fruta madura caía das árvores. A menina, ouvindo, batia a cabeça no chão reclamando de sua sina, coletava batatas, desejando a morte do velho. De longe, *Tai Tambeju* viu que ela estava triste, chorando e ocupada com as batatas, então entoava seus cantos para que ela se aproximasse, para consolá-la, para tê-la próximo. Assim cantava:

Tai Tambeju arapyte
Tai Tambeju arapyte
Eju Eju pyrusu
*Eju Eju pyrusu*²⁷

²⁷ Uma sugestão de tradução é a seguinte: *Tai Tambeju* é hora (o meio do dia)/Venha preencher este vazio (*arapyte* – meio do dia, *pyrusu* – uma espécie de recipiente grande a ser preenchido). Somente dois versos foram transcritos propositalmente deste canto, em respeito a seriedade do canto para a Xamã que o cantou e frisou que se tratava de um canto específico de xamã.

Resistente ao seu destino, a menina continuava a chorar e recusava qualquer tipo de aproximação. *Tai Tambeju*, irritado, disse a ela que, então, lhe daria motivos para chorar. Continuou entoando os seus cantos que foram ouvidos alhures e encantaram a cunhada de *Tai Tambeju*, que veio ao seu encontro e disse: “nossa, que homem bonito, que lindo meu cunhado”, e correu, abraçou e o beijou. Trocando uma irmã por outra, *Tai Tambeju* casou com a irmã de sua mulher, remetendo-nos à prática do sororato, casamento tradicional entre os Kaiowa. *Tai Tambeju* tentara se mostrar de fato para a menina, que, nervosa, preferiu não ver. Na realidade, ele usava “vestes”, uma roupa cheia de *piques*, mas quando tirou aquela roupa, por baixo tratava-se de um homem bonito e sensível, que não desejava que sua mulher gostasse dele pelo que lhe parecia, por isso, então, não se mostrou como homem, num primeiro momento. Queria que ela o quisesse para além do que lhe mostrara, o que implicou na mudança de roupagem. Melià *et al.* (2008, p.148) identifica, entre os Pãi Tavyterã, o deus *Pa'i Tambeju*, apontado como o dono do fogo.

Na atualidade, o canto de *Tai Tambeju* continua a ser utilizado pelos xamãs Kaiowa e Guarani para aproximar pessoas. Ouvi relatos de interlocutoras que se casaram perante o xamã e se emocionaram diante do canto. Mas *Tai Tambeju* não deixou somente cantos de aproximação para os xamãs, deixou também os cantos para a separação de casais. A reza/canto para tal objetivo consiste na parceria com uma pomba, que é destinada e orientada a visitar o casal, vítima da separação; a pomba visita o casal e estes brigam diante de sua chegada. Há também o canto dele para o batizado das crianças, mas se mal conduzido pode matar de uma hora para a outra, no momento do batizado. É ele que decide quem continua humano após o batizado, quem vai ser pessoa.

Antigamente, quando *Tai Tambeju* não concordava com a postura de algum indígena ou casal, olhava o rastro da pessoa e entoava um canto, e quando esta chegava em casa, sofria uma combustão e morria queimada. O manuseio do fogo por este deus vai ao encontro do registrado por Melià *et al.*(2008). Através do domínio dos cantos e rezas desta divindade, é possível aproximar pessoas que estão distantes, o canto sensibiliza o destinatário a procurar a/o remetente, onde quer que ela/e esteja, pois “o canto encanta”. Há uma promessa de retorno em sete dias, já que a *Ne'ë porã* é a fala bela, a reza: com a cantoria que fala, quando entoada, a resistência se esvai.

Aquime alerta as filhas para não brigarem com os homens, pois se eles gostarem delas, podem fazer qualquer coisa para “ficar” com a pessoa “na marra”, “usam rezas, remédios do mato que eles mastigam, que só de passar em você, na brincadeira, você se apaixona por ele”. O uso de fluidos corporais, como a saliva, o suor (você toma e pode passar na mão e esfregar nas costas, no ombro, pegar na mão), mesclados aos remédios do mato, constituem em uma grande potência do *pajeporã*, que tem seu efeito intensificado quando se junta *ñembo’e* ao *pohã*. Práticas como fazer reza/canto e remédios para separar casais são corriqueiras, efetivas, mas com uma possibilidade de efemeridade: quando se descobre que se trata de feitiço, a eficácia é abalada. O feitiço só funciona se acrescido de segredo. A feitiçaria como prática vinculada ao universo feminino (mas não só) e relacionada às substâncias e às questões amorosas foi percebida por Taussig (2010) entre as mulheres trabalhadoras de canaviais na América do Sul,

Diz-se que mulheres estão intensamente envolvidas com a magia, no uso de feitiçaria contra as amantes de seu cônjuge, ou mais raramente, contra os próprios cônjuges infiéis. Na maior parte desses casos, a feitiçaria é levada a cabo quando uma das mulheres envolvidas está grávida ou em trabalho de parto. Essa feitiçaria de redenção direciona-se ao processo de reprodução, não à produção material, como no pacto proletário com o diabo feito pelos homens. Quando um homem é diretamente afligido por essa magia do amor, ele se transforma em um louco doente de amor, para sempre ligado à mulher que lhe jogou o feitiço. (IDEM, p.149).

Entre as informações levantadas durante o campo observei um grande número de receitas de *pajeporã* (por vezes apontados com função medicinal) relacionadas a “namoro”, “matrimônio” e “maternidade”. Vários remédios para problemas do cotidiano, como “trazer o namorado”, “afastar o namorado, a sogra ou quem quer que perturbe a “felicidade do casal””, “fazer o namorado casar” ou, ainda, “fazer com que o marido nunca mais saia do seu lado”, são constantemente requisitados entre as mulheres kaiowa e guarani, seja no plano do discurso, seja na prática, através da colheita de ervas medicinais específicas para cada desejo e a mistura destas com suas substâncias corporais, para tais ações.

É importante destacar que a planta, a erva, é conhecida como *ka’a* e pode ser transformada em *pohã*. Eliel Benites listou quatro categorias de remédios do mato:

1. *Pohã Rovisã*: remédio que “esfria” o corpo;
2. *Pohã Ñu Pegua*: remédio do campo;
3. *Pohã Kaaragui Pegua*: remédio do mato;
4. *Pohã Guasu*: remédio que cura toda qualquer tipo de doença.

O remédio para encantar os homens deve ser feito para consumo somente do destinatário, “para ele ficar atrás”. Deve ser mascado antes da assepsia bucal, durante dois dias intercalados, com repousos ao sol; após seco, deve ser acrescido ao chá ou coado no café ou no tereré, ou ainda misturado ao perfume; o uso deve ser feito em doses homeopáticas, pois o excesso causaria dependência extrema do homem à mulher, ou vice e versa. “Quando temos filho, a nossa beleza e juventude eles levam tudo”, disse-me uma interlocutora desta pesquisa, justificando uma das necessidades do uso destes *pajeporã*.



Figura 37 *Tuju Poty*, remédio do mato para encantar parceiros sexuais em potencial.

Um destes remédios para atrair os homens é conhecido entre as mulheres como *Lorito ka'a* (não consegui a sua classificação científica ou o nome em Português). Estes remédios para encantamento devem ser ingeridos ao cantar do galo, no amanhecer, após a mistura com os fluidos corporais e a secagem das ervas. Diz-se que “*Nembo'e* dura pouco, tem que ser *nembo'e* mais *ka'a*”. Outros remédios de sedução estão ligados à pena de cabeça de louro e à pele do olho de macaco que, ao levar consigo no corpo,

atraem os olhares alheios. Há entre os Wauja do Alto Xingu uma “categoria de feitiço” conhecida como *Kuretsi*, que, ao ser manipulado, “leva o homem a pensar permanentemente em sua namorada “feiticeira”, fazendo-o esquecer de suas obrigações domésticas, causas de muitos conflitos entre casais [...] Quem manipula o *kuretsi* também corre risco: se usado de modo errado ou excessivo, o seu efeito será inverso.” (BARCELOS NETO, 2006, p.288). O *kuretsi* assim como o *pajeporã* não matam o corpo, mas, de certa maneira, aprisionam a alma.

Há banhos com flores que resultam no encantamento afetivo, como o *yvoty karai* – uma flor para colocar na porta da casa, para as pessoas simpatizarem com você, especialmente os não indígenas, para dar banho nas crianças para que se tornem pessoas simpáticas, vistosas. *Ka’á vo*, conhecida como a erva da simpatia, do bem. Todas estas ervas possuem um dono animal. As mulheres da *Yvykuarusu/Takuaraty* riem da possibilidade, ou opção, de tomar remédio para arrumar namorado, casar ou ter filhos. Mas completam que é difícil “um homem que segura a gente, que valoriza o namoro, pode ser que tenha, mas precisa de *paje*, todo mundo fala que eu sou linda, mas eu não arrumo ninguém”, reclama uma das interlocutoras. O caráter do *pajeporã*, ao passo que realiza os desejos de um, obriga o outro a compartilhar dos mesmos ideais, suprimindo os seus próprios desejos.

Entretanto, a outra modalidade de feitiço é constantemente requisitada no discurso. Esta modalidade, de caráter letal, é vivaz no plano das acusações. Qualquer desafeto pode se vingar através do *pajevai*, ou feitiço, pode roubar um objeto e levar para um feiticeiro, como uma camiseta, ou depositá-la “num monte de *coró* (vermes) e deixar eles passearem pela roupa”, incomodando a destinatária do feitiço, que recebe intervenções corporais, de coceiras à morte do corpo, e sobrenaturais, como a perturbação durante os sonhos.

Urutatá é outra *ñembo’e*, uma reza/canto realizada no meio dos dedos. É preciso subir num cerro e realizar esta reza/canto na direção dos ventos, o responsável por “esparramar” o feitiço para todos os lugares; assim, todo um coletivo pode padecer de “dores, febres até derreter e morrer”. Dialogando com o que propõe Barcelos Neto (2006), “os feiticeiros tem uma maldade intrínseca que é capaz de atingir, inclusive, pessoas que não são o seu alvo” (IDEM, p.294).

Há feitiços realizados com madeiras, que devem ser afiadas e perfuradas roupas do desafeto, garantindo dores corporais viscerais ao mesmo, numa espécie de *voodoo*. A podridão, a perfuração dos corpos, a mistura com os corpos saudáveis, o objetivo da dor, são componentes do *pajevai*, de onde decorre a doença e a morte, o deslocamento e a ausência definitiva do *ne'ẽ*. O *pajevai* contempla a ideia de assassinato, para os Wauja, no cenário amazônico, e consiste em “um ato de subtração absoluta”. (BARCELOS NETO, 2006, p.291)

Acusações de feitiçaria podem desencadear homicídios dolosos sob esta justificativa. Tempos atrás, na *Yvykuarusu/Takuaraty*, uma mulher foi acusada de “fazer feitiço” contra um jovem na aldeia que se suicidou. Ventilou-se que ela havia feito o *pajevai* com esta intenção. O pai e parte do coletivo, desorientados, acreditaram na ventilação desta história e seguiram até a casa desta mulher, disparando dois tiros e retalhando o seu corpo com facão, como forma de vingança e de cerceamento do feiticeiro.

Sobre este caso, há muita controvérsia envolvida, mas uma fala entre as mulheres desta área foi bastante reveladora e reflexiva: “Ela foi matada, do jeito que nós não queremos morrer, ela foi obrigada a morrer, e então o corpo sumiu, mas o espírito dela vive por aí, atormentando os outros, pois deseja uma companhia para estar com ela”. Segundo essa fala, *Ñandesy* e *Ñanderuvusu* desejam que as pessoas morram de velhice, e não “matado”. Esta é a maneira das pessoas subirem “aos céus, senão, ficam por aí vagando”. A velhice é marcada como o período que se pode morrer, após a reprodução; qualquer fatalidade que decorra em óbito, antes deste momento, é visto com ressalvas: “como podemos morrer com a carne viva?”, questiona uma das interlocutoras referindo-se ao homicídio, de maneira geral.

Barcelos Neto (2006) registra, no Alto Xingu, que as mortes por feitiçaria são acompanhadas por vingança: “Para os consanguíneos do morto, a sua morte funde os domínios privado e público, levando a uma empreitada divinatória e a uma perseguição do “assassino”, ou melhor, do feiticeiro acusado” (IDEM, p.286). Há outros tipos de manifestação *vai*, como o relatado sobre cobras e outros animais escusos que aparecem nos terreiros da casa; o aparecimento da cobra é entendido como efeito do feitiço, “macumba”; e, para acabar com o mal feito, é preciso convidar um xamã para fazer uma

reza/canto na casa, fazer *mboro* 'y. Febres incontroláveis e dores estomacais também são apontadas como efeitos de feitiçaria.

Desavenças pessoais também são marcas do *pajevai*, como um certo capitão que, distribuindo cestas básicas, na época em que eram embaladas em caixas (aproximados dez anos atrás), deparou-se com uma velha que lhe pedia duas cestas; como havia outras pessoas a espera do benefício, o capitão se desculpou e recusou o pedido da velha que, irada, rasgou-lhe um pedaço da calça e saiu correndo. O líder, desconfiado, imaginou que se tratava de feitiço e resolveu segui-la, subiu no cavalo e tocou para a roça, quando de repente, caiu do cavalo e desmaiou. A parentela saiu em busca de um xamã, que reasentou a *ne'ẽ* do capitão em seu corpo e lhes advertiu sobre a feiticeira, obrigando-os a buscar a malfeitora. Foram a caça da feiticeira, e a encontraram em sua casa, circundada pelos objetos pessoais do capitão, o pedaço da calça e um pé de chinelo. A feiticeira confessou o feito, e justificou-o a partir de seu desejo pelas duas cestas básicas, em virtude da situação de fome a que estava submetida.

Uma das interlocutoras da *Yvykuarusu/Takuaraty*, ao se ver em um momento de privacidade comigo, revelou o que aconteceu com ela: desde minha última ida à aldeia, havia “ficado louca”, mas a xamã a curou. Sem entender, perguntei o que havia acontecido, e ela foi enfática: “foi feitiço”. Fala-se que esta menina, que é muito bonita, envolveu-se com um rapaz já comprometido, e sua namorada, irritada, jogou feitiço nela, que começou a sentir a cabeça vazia, cansaço, ficava pensando na vida e sem vontade de fazer as coisas. Até que tentou se matar, o que não foi efetivado. A família, então, procurou um xamã, que a curou do feitiço, erguendo-se novamente, através de comidas frias, remédios do mato e cantoria. Remédio, comida e reza/canto possuem ligações intrínsecas ao xamanismo, a “fabricação do corpo” e concepção da pessoa kaiowa, assim como sugere Silveira: “[...] a variação de grau de poder divino transferido para o corpo do xamã, que se associa com os cuidados corporais que incluem a comida.”(SILVEIRA, 2011, p.217). Trato deste tema a seguir:

3.3. O REMÉDIO, A COMIDA E A REZA/CANTO: CUIDADOS CORPORAIS ENTRE AS MULHERES

O remédio, a comida e a reza/canto: três itens que compõem um ritual nas sociedades ameríndias (não nas mesmas proporções, ordem ou feitura, mas, de certo modo, compõem). Entre as mulheres, a produção dessa tríade é realizada com frequência e controlada pelo feminino, não que os homens não usufruam deste conhecimento, mas aqui reitero o interesse sobre a perspectiva feminina na temática. As receitas medicinais de “remédios do mato” são circuladas com frequência entre as mulheres indígenas, bem como a preocupação com a intervenção das agências, de forma direta na vida das mulheres, como os partos hospitalizantes.

Juliana teme pela maneira como são tratadas as doenças na atualidade. Antes da existência da SESAI, as doenças eram curadas com remédios do mato e reza, dependendo da causa. Ao *anguery* e ao seu *jahei* (uma espécie de mal estar que o ser provoca) é atribuída a consequência de muitas doenças que não são identificadas pelas agências e profissionais de saúde pública não indígena, segundo a Kaiowa. Estas doenças estão relacionadas à circulação das pessoas nos mesmos horários que circulam os *anguery*, ao pôr do sol. Não é permitido debochar ou imitar destes seres, caso contrário, algo de negativo pode acontecer à pessoa que o contraria, desde um pesadelo a alguma dor física/enfermidade. Os únicos capazes de curar o *jahei* são os xamãs através da reza/canto.

Pode-se propor um diálogo do relatado anteriormente com o registrado por Peter Gow – diante da sociedade Piro – e problematizado por Viveiros de Castro (2002, p.137), onde está retratado o encontro de uma mulher Piro com uma não Piro, sendo que a primeira afirma as diferenças dos corpos nas diversas culturas. Pode-se interpretar que os problemas de saúde, que os não índios são acostumados a lidar, não são os mesmos que sofrem os índios, problemas que os xamãs sabem lidar, retomando a ideia de que “doença de índio” é tratada pelos índios, enquanto as “doenças de brancos” são tratadas pelos “brancos”, numa analogia aos xamãs e aos médicos não indígenas, respectivamente.

Entre as mulheres de onde circulei, Isabel se diz, e é reconhecida socialmente por isso, uma grande conhecedora das doenças dos índios, uma *jehoka*. Detém conhecimentos acerca dos remédios do mato, como os relacionados à concepção e à contracepção. Como parteira, realizou muitos partos nas redondezas de sua moradia,

antes da chegada da SESAI. Hoje as mulheres, conforme Izabel, realizam mais partos nos hospitais, entretanto há quem ainda a procure.

Uma sugestão de nostalgia foi observada na fala dos Kaiowa e Guarani mais velhos com quem conversei; apontavam para o tempo pretérito de maneira idealizada, como se antes fosse possível viver melhor. As mudanças repentinas no mundo nem sempre são compreendidas de forma harmoniosa. Esta percepção possibilita a reflexão de que as mudanças socioculturais vivenciadas pelos Kaiowa e Guarani caminham de maneira a “escapar” da guarda dos mais velhos, das condutas previstas no *Teko Katu*.

As procuras recorrentes pelos serviços de Izabel dão-se, principalmente, para “curar o *coaio virado*”, uma doença de infância, em mais uma referência à substância leitosa presente no cotidiano destes coletivos. Várias crianças de quem foi arrumado o *coaio*, hoje já são “grandes e casados”, ou seja, foram curados. Explica que, se o braço da criança “estiver torto, ela está com vômito”, mas se a “perna estiver torta”, é sinal de diarreia com fezes de “coloração azul”. Silveira (2009) identifica tais dados na aldeia Te’yikue, na região da Grande Dourados, MS.

O *coaio virado*, se não tratado, pode causar óbito e é reconhecido entre os Guarani e Kaiowa como *kambyryru jere* (onde “vai” o leite vira na posição errada ou *kamby jere*). Segundo Silveira (2009) esta doença é decorrente de “movimentos bruscos”, entre outros, que podem assustar a criança, assim o “leite estraga, “coagula na costela” e os ossos saem do lugar” (SILVEIRA, 2009, p. 3). Para a antropóloga, esta doença de infância está relacionada à “concepção da pessoa guarani”:

Quando nasce uma criança, uma alma (*ñe’ë*) oriunda de outro plano cósmico é enviada pelas divindades. Essa porção divina da pessoa está “pura” no início da vida, isto é, não foi ainda poluída ou contaminada por sentimentos negativos e desejos mundanos. É alma-palavra, a qual flui pelos ossos e se exprime na voz, nos cantos e na fala humana (Cadogan, 1997). Esse vínculo forte dos Guarani com o mundo celeste aonde vivem os deuses, traduz-se em práticas cotidianas e rituais, como também se materializa no corpo. Por intermédio do esqueleto, o corpo revela as qualidades divinas no humano: a fala e a postura ereta (Clastres, 1978). Na criança pequena, o vínculo da alma divina ao corpo é tênue, é um período de adaptação ao mundo terreno. É, portanto, um período que inspira cuidados de várias ordens, entre os quais atividades, alimentação, sentimentos e bom uso da palavra. Quando a criança se assusta, sua alma pode se afastar definitivamente.

Daí é possível conceber que esse afastamento da alma provoque uma desordem percebida como assimetria na estrutura óssea. (IDEM, p.5)

Conforme Silveira (2009), nem todo xamã, em parcialidade, sabe curar o “*coaio virado*”, o que não é o caso de Izabel, como pude verificar diante de tantas narrativas de cura da doença, inclusive entre as interlocutoras desta pesquisa. O deslocamento da *ne'ë*, *ayvu*, é apontado como o causador da desordem no corpo e na pessoa dos Kaiowa e Guarani. Entre os paraguaios, segundo Cadogan (1959), “*ne'ë* es la lenguaje de lós hombres y *ayvu* es el ruído de lós animales.”(CADOGAN, 1959, p.186). Nos estudos amazônicos, Barcelos Neto atribui à doença grave uma consequência do rapto da alma (IDEM, 2006, p.285). Entre os falantes de Guarani circula a ideia de que é a palavra que os faz humanos, pois ela circula pelo esqueleto garantindo a verticalidade humanizante que confronta com a horizontalidade animalasca (CHAMORRO, 2008, p.56), ou, ainda, um confronto entre os vetores *porã* relacionados ao primeiro, e *vai*, relacionado ao segundo. Conforme Macedo (2011), “Tais princípios em oposição complementar são indissociáveis da condição humana guarani, composta de sopro (palavra, canto, respiração) e carne/sangue, associados respectivamente à divindade e à animalidade, isto é, aos eixos vertical e horizontal da alteridade.” (IDEM, p.29)

É a palavra que difere os humanos dos não humanos. Os períodos críticos da vida social, relacionados a dificuldades na saúde, no convívio com o entorno, são “explicadas como um afastamento da pessoa de sua palavra divinizadora, por isso os rezadores e as rezadoras se esforçam para “trazer de volta”, “voltar a sentar” a palavra na pessoa, devolvendo-lhe a saúde” (idem, p.57).

Germana explica sobre o uso de alguns remédios, entre eles o caramujo, que pode servir como bisturi para o corte do cordão umbilical, além de suas funções medicinais, moído e queimado, possui um potencial cicatrizante que pode ser aplicado no umbigo das crianças e para o tratamento de hemorróidas.

Segundo Otávio, muitos remédios hoje estão acabando devido ao desmatamento e uso de venenos nas fazendas do entorno desta área indígena. A reclamação da escassez dos remédios e do desinteresse dos mais jovens é uma constante. A prática do *jasuka*, a segunda geada do inverno, que dispõe de potências medicinais, é apontada como um remédio que combate o envelhecimento e mantém o corpo (totalizante) “saudável”.

A ideia da geadá advém da noção de *jasuka* como a substância vital que é materializada na neblina, fumaça, geadá. É nela que “los dioses se bañan para renovarse” (MÉLIA ET AL., 2008, p.145). A primeira geadá é destinada aos animais, enquanto a segunda, aos humanos, e devem ser feitas pelas pessoas nuas e submersas nas águas dos rios durante a madrugada.



Figura 38 Germana mostrando o caramujo usado como remédio

O cedro (*Cedrela odorata*) tem atribuições divinatórias e, por isso, é recomendado lavar a cabeça com cascas e folhas desta árvore, pois “espanta o mal, exala um cheiro que espanta os bichos”; outro remédio para evitar isto é o *tipi* (guiné, *panicum maximum*), utilizado para lavar a cabeça e pode ser utilizado desde a infância, pois ajuda a criança a não adquirir hábitos *pochy*, como dormir ou acordar tarde ou ter insônia, hábitos incompatíveis com o *teko katu*. Cinza da parte interior da cabaça (*Lagenaria vulgaris Ser*), quando queimada, é apontada como um remédio contra dores crônicas.



Figura 39 *Tipi* (capim guiné)

Durante a pesquisa de campo houve diversas indicações de remédios relacionados à concepção. Para as grávidas que desejam o parto normal há uma semente, *muñae*, que facilita a saída do bebê, se a mulher tomar o chá desta semente fervida durante as vésperas do parto; há também o chá de *dembira*, com a mesma função. Após o parto, o primeiro banho deve ser realizado com *uruku* (*Bixa Orellana*) para evitar a hemorragia. Para não “rachar”, quebrar a cabeça do bebê recém nascido, utilizam banhar-lhe a cabeça com a água jorrada de dentro de cabeça (crânio) de macaco. *Capim Capecilon*, uma espécie de erva cidreira, é conhecido por amenizar dores de cabeça, cólicas e inflamações de garganta. Alguns animais são dotados de potência medicinal como a sucuri, tatu, galinha e quati; a capivara é reconhecida por seu poder patogênico de curar a tosse, especificamente a tuberculose. Ter estes animais ou fazer uso de suas “banhas” são metodologias de consumo mais indicadas pelas interlocutoras desta pesquisa.

A comida de antigamente era concentrada no milho, alimento valoroso entre os Kaiowa e Guarani (Schaden, 1998, Silveira, 2011), gordura animal, algumas carnes de animais e o mel. Não existia sal nem açúcar. Estes são apontados como excessos do corpo advindos com a colonização, que lhes dificulta o alcance da Terra Sem Males (Ver Nimuendaju, 1987). Na atualidade, itens como sal, farinha de trigo, açúcar, arroz, óleo e outros bens alimentícios são adquiridos nos mercados e bolichos da região e

distribuídos nas cestas básicas de alimentação oferecidas pela FUNAI e pelo Governo do Estado de Mato Grosso do Sul, tornando-se contantes na comensalidade kaiowa e guarani, cuja dieta é predominantemente baseada no consumo de carboidratos.

O consumo de carne vermelha de grandes animais é sempre apresentado de maneira perigosa, para além dos perigos sobrenaturais, “A agressividade atribuída aos grandes animais pelos Guarani seria equivalente a predação familiarizante, acionada pelo consumo da subjetividade animal que é veiculada pelo sangue” (SILVEIRA, 2011, p.211). Ouvi, recorrentemente, sobre a necessidade da reza/canto para o consumo destas carnes para as crianças pequenas comerem sem passar mal, por se tratar de uma comida quente, é preciso que o consumo seja realizado antes da primeira dentição, pois, como seria a primeira vez de contato com a carne, “chuparia” a carne e a cuspiria. Esta primeira carne deve ser a de coração de tatu ou de vaca: pega-se o pedaço expelido pela criança, queima-o e, posteriormente, deve-se fazer a reza/canto neste pedaço de carne. Face esta temática, Silveira argumenta o seguinte:

Diante das minhas perguntas sobre a razão de se evitar carnes grandes, as respostas seguiam em duas direções. Uma explicação era de que esses bichos grandes são mais agressivos porque tem sangue, ao estilo pan-amazônico, e, outra, ressaltava a necessidade de controlar o desejo por carne. Os Mbya, como os Kaiowa e Guarani, afirmam que peixes e pequenas aves não tem sangue, portanto seu consumo é seguro nas fases de vulnerabilidade ao *ojepota*. Ao passo que os demais animais, bem como o milho verde, tem sangue, por isso seu consumo é cercado de cuidados, entre os quais o batismo e a evitação. No caso do contato com o sangue as consequências são imediatas. O consumo de carne crua é causa de adoecimento ou mesmo morte. O que não impediria de se interpretar esses eventos de morte por consumo de sangue como *ojepota*, pois ouvi alguns relatos a respeito de pessoas que se tornaram animal depois de mortas. [...] Ao que pude alcançar, o apetite não é um atributo corporal, mas uma característica desenvolvida pela alma terrena (aa), vinculada a experiência mundana. Essa porção da pessoa expressa paixões e desejos, os quais precisam ser comidos no sentido de preservar um bom convívio com os parentes. (SILVEIRA, 2011, p 207, 208).

Descascando milho verde, Aquime lembrou que, quando era criança, sua avó pegava o bicho do milho, *coró*, assava e dava para as crianças comerem. Estava avó ensinou Aquime a fazer *chicha*, mostrando que o segredo é mastigar bem o milho para que a bebida fique adocicada. Só às mulheres e as meninas cabiam o direito da mastigação,

preferencialmente antes da primeira menstruação, ou depois do primeiro filho, pois é a saliva feminina que dá o ponto na bebida guarani. A feitura se dividia na colheita, limpeza das espigas, quando debulhadas eram socadas no pilão e, na sequência, formava-se uma massa que era cozida para, então, poder mastigá-la por partes.

A *chicha*, palavra de origem quéchua, é, preferencialmente, produzida por milho verde, branco, batata e cana de açúcar. Entre os falante de guarani é comum ouvir que só se pode casar depois de aprender a fazer a *chicha* doce, bem doce. Casar ou continuar a fazer a *chicha* para o coletivo. Em Silveira (2011), a antropóloga destaca que a circulação dos conhecimentos culinários perpassa pelo domínio das mulheres, afirmando que “Embasada nos relatos de algumas mulheres explicando como aprenderam a cozinhar, vou tratar da transmissão dos conhecimentos culinários como um tipo de saber que circula entre as mulheres mbya, tanto quanto entre estas e algumas mulheres não-guarani” (SILVEIRA, 2011, p.144). Silveira identifica a fabricação da *chicha* pelas mulheres na área indígena kaiowa de Te’yikue, bem como o sabor adocicado advindo da saliva feminina (SILVEIRA, 2011, p.156,157):

Tanto para os Mbya quanto para os Kaiowa e Guarani, a bebida de milho é a comida do xamã por excelência. Ela é refrescante; limpa o corpo e a garganta, por isso melhora o desempenho no canto; afrouxa os joelhos, é boa para dançar; e, não embebeda, deixa a pessoa alegre. (IDEM, p.157).

Milho e mandioca (*mandi’o*) foram comidas recorrentes no cardápio da casa em que estive durante o trabalho de campo, onde todas as refeições eram acompanhadas por mandioca e milho. Do milho, recorrentemente, era feita a *chipa*, um bolo de milho ralado frito na gordura, identificado também em Silveira (2011, p.162) como uma comida presente na dieta alimentar dos Kaiowa. O milho é de fundamental importância na organização cósmica kaiowa. Uma das interlocutoras explicou-me que as mulheres brancas foram feitas de *avaty tupi*, enquanto as mulheres indígenas, feitas de cinza, *tanimbu*, e os dentes feitos de *avaty moroti*: “O dente do indígena não é bom por isso, os bichinhos mordem e furam o milho, assim como o nosso dente”, referindo-se a pouca dureza das espigas deste tipo específico de milho.

Do milho e da cinza, de acordo com esta interlocutora, foram fabricados homens e mulheres. Metade e metade. Juliana afirma que, além da matéria que as mulheres índias e não índias foram produzidas, a diferença está no modo de viver e no jeito de ser, “nós indígenas temos o mesmo sangue, tanto Kaiowa quanto Guarani”. Concordo com Silveira quando propõe que “A comida, dessa ótica, pode ser vista como o catalisador de uma ligação que existe em forma latente entre as potências animais e cada pessoa guarani”. (SILVEIRA, 2011, p.211). A reza/canto, a comida e os remédios do mato apontam para a preparação dos corpos para alcançar a divinização, o *aguyje*. Tal como os deuses, que os Guarani e Kaiowa evocam constantemente para justificar suas práticas como uma imitação ou “herança” destes, alcançar esta divinização, preconizada pelo corpo, não pode ser feita de maneira isolada. É preciso compartilhar corpos e construir novas pessoas; para isto, espaços de socialidade e dotados de agência, como os jogos de futebol, os eventos de reza/canto e as festas, são acionados por vezes, e podem contribuir com esta condição. A seguir descrevo estes espaços e agências:

3.4. ENTRE CORPOS: FUTEBOL FEMINO, REZA/CANTOE FESTAS

Os espaços de socialidade, como os jogos de futebol, os *jeroky* e as festas na aldeia, são palcos para a manifestação e a percepção da alteridade, relacionados ao xamanismo e à feitiçaria, bem como para a aproximação de pessoas, matérias primas para o *pajevai* e *pajeporã*. No meio de um jogo de futebol, Jacy advertiu as irmãs: “gritem pelo número!”. O número refere-se aos números marcados na camisa das jogadoras que disputavam o título municipal de futebol feminino de Paranhos. O jogo foi na cidade, no ginásio de esportes, contra o time da terra indígena Pirajui. O time da *Paraguasu* foi campeão.

Jussara e Odila saem de campo e acendem um cigarro; aproximo-me com as irmãs guarani, e Jussara mostra as mãos: “olha, estou tremendo, foi feitiço”. Mesmo ganhando o jogo e levando o título para casa, as meninas suspeitam de terem sido vítimas de feitiçaria. Sentiram medo, aperto no coração, as pernas tremeram durante o jogo e erraram muitos passes. Ventilou-se uma conversa de que “as meninas da Pirajui levaram o nosso nome para o rezador”, mas como souberam deste fato antes do jogo,

aniquilaram o segredo e inviabilizaram a ação do feitiço. O time de futebol feminino foi campeão municipal por duas vezes e vice-campeão por mais duas, tornando-se um orgulho para o coletivo, acumulando troféus ao longo de sua história, que estão dispostos na casa de Ubaldo, também treinador do time, na escola e no posto de saúde, localizados no centro da aldeia e de acesso público na terra indígena. Em dias de jogos, os ônibus escolares são acionados para levar os interessados para compor a torcida durante os jogos; certa vez fui num destes ônibus, constantemente cheios de pessoas dispostas a torcer pelo time e a se divertir.



Figura 40 Parte dos troféus conquistados pelo time de futebol feminino da *Yvykuarusu/Takuaraty*

Os treinos ocorrem duas vezes por semana, na quadra de esportes da escola, mas as mulheres são obrigadas a se revezarem com os homens para o uso do espaço. As crianças também dividem o espaço das quadras, assim como os cachorros, que brincam entre as pernas e a bola que corre pelo campo da quadra de futebol. Quando o time está incompleto, as mulheres permitem que os homens joguem; se o número de ausências for insignificante, eles podem assumir o gol, de certa maneira um espaço menos prestigiado, que, inclusive, foi ocupado por mim. Quando a ausência era significativa, aos homens era permitido ocupar outras posições no campo. Fernando Fedola de Luiz Brito Vianna (2001) investiga a temática do futebol entre os índios xavantes e percebe o impacto do esporte na vida dos ameríndios:

São muitas as sociedades, as regiões e, sobretudo, os contextos em que se manifesta: prática cotidiana nas aldeias, deslocamentos para jogar com parentes e afins de outras localidades ou membros de outros povos, experiências escolares variadas, participações pessoais ou grupais em campeonatos nas cidades próximas, eventos demonstrativos em médios e grandes centros urbanos (reunindo representantes de diversos grupos étnicos), presenças individuais no mundo do profissionalismo e articulações voltadas a levar jogadores e equipes para fora do país (VIANNA, 2001, p.16).

O antropólogo sublinha que “A adesão indígena à linguagem do futebol e, em geral, do esporte, é fenômeno complexo e multifacetado, sobre o qual a reflexão concentrada existente é pouca” (IDEM); quiçá então, sobre o futebol indígena feminino. Não pretendo me aprofundar, neste momento, acerca de formulações sobre um futebol indígena ou não indígena. Importa-me observar a vinculação do xamanismo e feitiçaria nestes espaços, assim como as relações construídas pelas mulheres através do futebol, que apontam para novas configurações na organização social, principalmente por se tratar de espaços coletivos, onde a aproximação com as pessoas de maneira afetiva é de certa forma tolerável, assim como nas festas e rituais de reza/canto, constituindo-se espaços de socialidade.



Figura 41 Jussara e a bola durante um treino

A grande maioria das mulheres joga sem sapatos durante os treinos, afirmam que correm mais assim. As titulares do time aparecem frequentemente calçadas. Os jogos de

futebol são práticas esportivas de bastante afeto entre os Kaiowa e Guarani, eles gostam de praticar o esporte. Os jogos podem ser percebidos como exercícios da socialidade. Porém, o espaço dos jogos trata-se de um espaço com restrições: Jussara compartilhou que sua filha mais velha, Elaine, adora jogar futebol, tal como ela, porém esta não gosta que a filha jogue antes da primeira menstruação, apontando para o futebol como uma possibilidade real somente após a menarca. Por vezes, observei as meninas se chutando ou trombando, para atrapalhar as adversárias, indo ao encontro do que sublinha Vianna (2001), da íntima ligação entre jogo, guerra e política (IDEM, p.31).

O conflito instaurado se dissipa entre as jogadoras do time, que se entreolham e são permitidas, por suas experiências coletivas, a “adivinhar” as jogadas das companheiras de time. As pessoas da *Yvykuarusu/Takuaraty* respeitam mais as mulheres por conta do futebol, pois elas ganham mais jogos que os homens de lá. Durante os treinos e os jogos de lazer, o time é composto “democraticamente”, ou interetnicamente: jogam os Kaiowa, os Guarani e os não índios, como o marido de Dina e outros agentes locais, como Tônico, o motorista do ônibus escolar. Os jogos de futebol são atrações nestes coletivos e são esperados com entusiasmo e alegria pelos indígenas.



Figura 42 Jussara cobrando um escanteio

As mulheres se vestem e se pintam para os jogos, a grande maioria das jogadoras e das torcedoras. Os jogos de futebol são eventos onde é possível circular por outras parentelas, conhecer outras pessoas e construir relações de amizade ou de namoro. Observei, durante a partida que acompanhei na cidade, que as meninas mais novas “fugiam” dos olhares parentais, de pais e irmãos, para breves encontros amorosos. Estes espaços proporcionam encontros com moradores de outras áreas indígenas, de não índios brasileiros e paraguaios, colegas de escola e outros profissionais relacionados à área indígena, como professores, agentes de saúde e motoristas dos ônibus escolares.

Após a última vitória, os professores da escola e o capitão fizeram um grande almoço para celebrar a vitória das meninas e agradecer-las pelo título. Prestigiadas, as mulheres aproveitaram a festa, conforme me foi relatado. Atividades festivas também são constantes no cotidiano da *Yvykuarusu/Takuraty*. As festas do calendário escolar, como a festa junina, e os acampamentos de juventude oferecidos e organizados pelas instituições evangélicas com atuação nesta área são frequentados por grande parte do coletivo étnico onde concentrei esta pesquisa.

Na festa junina, ensaiada sob a égide da professora Analiza, meninos e meninas dançam juntos, corpos próximos, em contato, diferindo dos momentos de outras danças festivas, como nos *guaxire*, onde os corpos são unidos pelas mãos e os pés desenham movimentos rápidos e rentes a terra. A formação dos pares da quadrilha para a festa junina é realizado segundo afinidades, meninos e meninas se escolhem segundo o afeto de cada um. Por vezes, essas atividades configuram-se como espaços de socialidade, de realização de namoros e aquisição de matrimônios, de exercício da sexualidade de homens e mulheres, cercados por idéias de feitiços relacionados à circulação dos nomes e das pessoas envolvidas nestas situações, conforme referido nos itens anteriores.

No *ymaguare* os Kaiowa se utilizavam do momento do *guaxire* para a paquera: no *guaxire*, o homem ou a mulher apaixonada recitava um canto para o ser pretendente e todos que participavam do momento, repetiam-no e sabiam para quem estava endereçado o canto. O poema mais bonito, assim como o guarani mais bem falado, eram a garantia da conquista dos pares desejados.

A maquiagem no rosto, assim como nas unhas, não passa despercebida pelas Kaiowa e Guarani. Meninas maquiadas, com lápis de olho, sombra e batom, cabelos coloridos assim como as unhas, compostas com sapatos de salto alto, se apresentam com alegria, em virtude de sua estética. Nos jogos de futebol, os saltos altos são dispensados, porém, as roupas combinando e a pintura saliente são destaques e motivo de interesse das mulheres e dos homens. As tinturas de cabelo são compradas em supermercados, mas também são retiradas do mato, plantas que, ao serem friccionadas no cabelo, colorem as madeixas em tons avermelhados e amarelados.

A roupagem utilizada por estas mulheres, no que toca à maquiagem, produz um impacto no entorno de quem as usa, faz com que as meninas se sintam diferentes, mais bonitas e alegres. O gosto pela beleza e pelo cuidado com o corpo remete – partindo do pressuposto da imitação do comportamento dos deuses – a uma atualização da ideia acerca dos adornos do universo. Entre os Kaiowa, enfeitar-se sugere o *aguyje*, produto da alegria branda obrigatória, de certa maneira, a este coletivo. Chamorro (2008) debruça-se sobre a temática e enfatiza que “a terra é um corpo enfeitado”:

As divindades são os seres enfeitados por excelência. Enfeite, adorno ou paramento (*jegua*) não é um acessório, algo supérfluo ou complementar, como a primeira vista pode parecer; mas algo essencial, o coração dos seres. Por isso o enfeitar-se é indispensável no processo de aperfeiçoamento e de identificação com as divindades. Nesse sentido cabe lembrar que, entre os epítetos que os Pai Tavyterã e os Kaiowá costumam aplicar a si mesmos, figura o de “enfeites do universo” (*ará jeguaka*). Ao escutarem sua história, sua origem, sua palavra original, os seres se defrontam com seu verdadeiro modo de ser, no caso do milho, a madurez das espigas; no caso das pessoas, boas palavras e grandezas no coração.

Quase todos os enfeites convergem a um enfeite que parece ser primário para os grupos estudados: a flor (*poty, ivoty*). Ela faz parte do enfeite da cabeça (*jeguaka poty, akãngua*), do enfeite da cintura (*ku'akuaha poty*), do enfeite das mãos (*mbaraka poty*) e do enfeite da boca, da palavra (*ne é poty*). (CHAMORRO, 2008, p.164,165).

Pode parecer ousadia sugerir esta aproximação, porém, o gosto por enfeites entre os Kaiowa e Guarani é notável; além do já explicitado, há uma recorrência por mulheres e homens que se utilizam de anéis, brincos, pulseiras e colares. Para as mulheres com quem dialoguei, a pintura e os enfeites as deixam alegres, assim como gostam os deuses kaiowa e guarani. O uso da maquiagem se mescla com as pinturas faciais para rituais, como foi o caso do *jeroky*, onde as mulheres apareciam com marcas de *uruku* pelo corpo: “é para ficar bonita, as pessoas olham”, assim dizem da maquiagem e das pinturas rituais. Se no *ymaguare* as mulheres se pintavam para a reza/canto, *ko'anga* se pintam para o público, para a produção dos corpos e ocupação dos espaços, em maioria, os centrais na área indígena, criados para a exterioridade e que reforçam o seus modos de ser e viver.

A manifestação física dos enfeites demonstra uma *ne'ë porá*; segundo Chamorro (1995), é possível perceber “[...] la palabra como expresión estética o como elemento incentivador de la creatividad del grupo” (IDEM, p.33). As rezas/canto, assim como os jogos de futebol e outras atividades de lazer, como as festas, são espaços para “paquera da juventude”, muitas vezes expressadas por incomodações ao ser desejado, em forma de perturbações da ordem ou de delicados “soquinhos” para atrapalhar os afazeres e conquistar atenção. Muitas festas ocorrem na *Yvykuarusu/Takuaraty* e nas demais áreas indígenas kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul, quando colocam música eletrônica não indígena e dançam noite adentro. As festas ocorrem na casa das pessoas, na quadra

de futebol e na casa do líder, que comporta, de certa forma, a obrigação de oferecer “festas” ao coletivo.

As situações de paquera entre os Kaiowa e Guarani, de certa maneira, implicam em relações sexuais. Em nossas conversas, algumas indicações sobre a sexualidade destas mulheres foram apontadas, como o fato de os homens índios não gostarem de mulheres brancas, preferirem as índias, porque é diferente o jeito de se relacionar, “o homem índio tem uma química diferente”, o jeito de ser é diferente. É corrente ouvir que os índios são muito mais fortes do que as mulheres brancas, por isso as mulheres brancas têm dificuldades de estar com um homem índio para uma relação sexual, pois são mais fracas. Mas as mulheres índias se dão bem com os brancos, contam que “eles são mais legais.”. O corpo é/fica diferente. O estético, de certa forma, distingue as mulheres. Por mais que os índios se misturem com os brancos, “sempre seremos índios, ensinamos e aprendemos isso na escola”, disse-me certa vez uma professora indígena.

As situações de casamentos interétnicos, a afeição pelo futebol, o xamanismo feminino e a ocupação de espaços centrais pelas mulheres, apontam para outros caminhos construídos por estas Kaiowa e Guarani, que minimizam a sua condição original de alteridade radical. Estes espaços, no centro da aldeia, sugerem uma retenção, ao passo que se abre para o mundo externo, lugar por onde convergem todos os caminhos, entremeando os diferentes espaços com a conviabilidade. Caminhos “reais” e metafóricos, conforme sugiro no item que se segue:

3.5. *TAPE PO Í KUÑA* – OUTROS CAMINHOS DAS MULHERES

Os caminhos são apresentados, entre os Guarani e Kaiowa, como relacionados às divindades e à organização social destes coletivos étnicos. “Abrir caminho é criar um lastro para relações sociais” (PEREIRA, 2004, p.220). *Ñanderuvussu* percorreu o caminho até o *yvai*, quando brigou com *Ñandesy*; esta pede para seus filhos a guiarem pelo caminho, em busca de seu marido; órfãos, *Pa’i Kuara* e *Jasy* traçam o caminho para reencontrar sua mãe; por isso a alma deve percorrer um percurso após a morte do corpo até o paraíso, e aos Guarani, cabe, historicamente e cosmologicamente, a mobilidade com fins de política terrena (PISSOLATO, 2006) e fins de política cósmica

como a busca pela Terra sem Males, bem como a perambulação pelos caminhos para alcançar o *aguyje*: “a perambulação pelos caminhos desempenha importantes funções psicossociais de equilíbrio da pessoa e relação com o cosmos” (PEREIRA, 2004, p.219). Para o antropólogo, é a rede de caminhos “[...] um dos principais patrimônios de uma comunidade, forma mais visível de sua existência” (PEREIRA, 2004, p.220).

Durante o trabalho de campo segui com as mulheres e meninas indígenas por vários caminhos: para as visitas, para a roça, para o rio, para a mina de água, para o mato, para as agências públicas. Desta forma, pude identificar as relações existentes entre as parentelas e as relações que estabeleciam entre si. Sempre que andávamos pelos caminhos, era perceptível os olhares curiosos seguindo as “moças”, e quando estávamos na casa de alguém, nos tornávamos para os caminhos para ver quem por eles passavam.

Segundo as formulações de Pereira (2004), há caminhos públicos e, de certa maneira, particulares; os caminhos apresentam importância tanto quanto a casa, estipulando espaços “opostos, mas complementares”, “eminentemente históricos” e suscetíveis a atualizações: “a) a casa representa o espaço da convivialidade íntima, da segurança, da reciprocidade plena; b) o caminho representa a abertura para a exterioridade, o campo da inovação, da novidade, da ruptura no cotidiano da casa, da ampliação do horizonte da vida social, do exercício da política” (PEREIRA, 2004, p.218).

Yvykuarusu/Takuaraty pressupõe, a partir da terminação linguística, conforme explicado anteriormente, duas regiões. Nem sempre as pessoas circulam tranquilamente entre as regiões, justamente por manter relações de reciprocidade mais acirradas nas regiões de origem. Sair do caminho e ocupar outras regiões pode suscitar uma confusão entre as relações estabelecidas e os caminhos. Pereira acentua a importância destas malhas para a visualização destas relações:

A malha de caminhos torna visível a cooperação e o intercâmbio entre os fogos e as parentelas em uma determinada região. Mesmo nos locais de onde foram expulsos, os kaiowá mantêm memória da malha de caminhos ligando as antigas residências das diversas famílias que aí viviam no passado. A malha de caminho funciona como suporte para uma rede de relações sociais: parentes e amigos se visitam, circulam presentes, estabelecem acordos matrimoniais, alianças políticas, e combinam a realização de festas de caráter lúdico ou religioso. A quantidade e o estado de conservação dos caminhos que

dão acesso a uma residência é – até hoje em dia, em qualquer área ocupada pelos Kaiowá – um bom indicador do status social da família e do seu grau de interação social. Esses caminhos, *trieiros* ou *tape po'í*, como são denominados pelos Kaiowá, assumem grande importância na vida social. [...] A configuração dessa malha é essencialmente dinâmica: a construção de uma nova casa – que será ocupada por um fogo doméstico – no interior do espaço ocupado por uma parentela implica na ampliação da rede de caminhos, ligando a nova casa às outras já existentes [...] (PEREIRA, 2004: p.215-216)

Estes caminhos entrelaçam a vida dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. Conforme caminhávamos durante a pesquisa de campo, era comum ouvir dizer sobre a localização das casas, de cemitérios antigos, das igrejas, de minas que se mudaram de um dono para outro. Houve uma mina onde busquei água com as mulheres que recearam, por vários momentos, que o dono da mina aparecesse e nos pegasse nos “seus” caminhos.

Pude perceber que um dos motivos do receio perpassava pela idéia de feitiço, *pajevai*, pois havia o perigo de serem enfeitiçadas por desafetos que as vissem ocupando os caminhos alheios. Durante as conversas com as interlocutoras, as pessoas presentes rememoravam situações de passado, com detalhes do caminho que percorreram, como quando precisaram de um xamã num momento “grave” de doença.



Figura 43 Elaine, Jacy, Fatima, Jussara e Genisline a caminho do rio

Observei que nem todos os caminhos podem ser circulados pelas mulheres. Aqueles de mato muito alto não eram recomendados. Os caminhos que interligam a escola, o posto de saúde, o campo de futebol, configuram-se, sobretudo, a partir de uma ideia de neutralidade que inaugura uma “tendência de concentrar os serviços [...] em um único local [...]. Isto introduz um centro e uma periferia nas reservas. Os Kaiowá normalmente se referem a esse centro como “sede” e a essa periferia como “fundo”” (PEREIRA, 2004, p.217).

O antropólogo adverte que tal divisão instaura categorias da lógica política Kaiowa: tanto a sede como o fundo apontam para a socialidade das casas. No meio dos caminhos, era comum alguém parar para pegar algum remédio do mato, que logo aparecia seguido de explicação. Há feitiços que podem ser dar na travessia dos caminhos; um deles é relacionado ao “rastros” da pessoa, que pode ser “recortado” da terra e levado até um feiticeiro (ou xamã), para fazer com que determinada pessoa nunca mais “ande” ou “procure” algo por aqueles lados. É importante ressaltar que, durante o *tekoaku*, os caminhos devem ser evitados para afastar a aproximação dos seres

sobrenaturais que se achegam diante do odor de vulnerabilidade e reconhecimento de alteridade que possuem os corpos indígenas neste estado.



Figura 44 Juliana, Jacy e os netos de Juliana retornando do rio após lavar roupas

Há uma ocupação feminina dos caminhos, circulam entre os caminhos principais que levam ao rio, ao mato, para realizarem, por vezes, atividades domésticas como lavar roupa ou buscar algum remédio, ou ainda tomar um banho de rio, colher frutas, visitar algum amigo, parente ou trabalhar. Na Reserva Indígena de Dourados, essa circulação se adensa no período de colheita, quando os homens saem para a *changa* nas fazendas próximas ou usinas.

Com os homens trabalhando, são as mulheres e as crianças que ocupam os caminhos, ora para “ajudar” um parente, levar um remédio, uma comida, ora para buscar “ajuda”, alimentos e remédios para si e sua família na ausência dos homens. Na atualidade, com a reconfiguração da organização social dos Kaiowa e Guarani proporcionados pelas experiências com as sociedades não indígenas, as mulheres ocupam estes caminhos para seguir para o trabalho dentro e fora da aldeia, ir e voltar da escola e participar de atividades lúdicas, públicas ou particulares. Para Pereira,

Os caminhos considerados de uso público são aqueles que levam à escola, à igreja, à sede administrativa, ao acesso à rodovia, etc. Geralmente se evita que esses caminhos passem no pátio das casas e, se acontecer de passarem muito próximo, o caminhante evita direcionar seu olhar para o lado da casa, principalmente se seus habitantes não forem parentes ou aliados políticos. É de mau tom espionar a sociabilidade familiar que acontece no pátio das casas. (PEREIRA, 2004, p.219)

Certa vez, descí ao rio com as irmãs guarani, mas ao chegar lá nos deparamos com um grupo de meninos, então as meninas decidiram voltar e esperar que eles se fossem. Assim que foram embora, descemos para o rio, mas tivemos o banho interrompido por outro grupo de garotos que descia para lá. Temerosas de serem “bebâdos”, as meninas optaram por sair de lá, “para não dar conversa”, dessa forma evitando que a *ñe'ë vai* fosse materializada através da fofoca.

Outra vez, indo para o *jeroky*, seguimos em grupo pelo caminho que levava até a casa da xamã, receosos da escuridão e dos perigos que a modernidade aponta: o álcool e outras drogas ilícitas de fácil circulação em regiões de fronteira. Por este motivo, Otávio foi nos buscar na casa de Celeste, preocupado com nossa demora em voltar; o velho Guarani percorreu o caminho que liga sua casa à da xamã para buscar as meninas, que ficaram felizes por não voltarem somente entre mulheres durante a escuridão da noite.

A ocupação destes caminhos pelas mulheres reflete alguns realocamentos na organização social kaiowa e guarani. *Fabricar* corpos e conceber pessoas são necessidades constantes entre os homens e mulheres kaiowa e guarani; porém construir caminhos outros são necessidades oriundas de uma sociedade em contato direto com outra, que, se não houver resistência, a devora e a dilacera. Fazer outros caminhos é uma maneira de resistência do modo de ser e de viver destes Kaiowa e Guarani. São por estes caminhos que seguem as professoras indígenas, as conhecedoras dos remédios do mato, as mulheres solteiras remuneradas, as jogadoras de futebol, as xamãs, as *jekoha*, as estudantes, as parteiras, as políticas, as enfermeiras, as faxineiras, merendeiras, as líderes, as trabalhadoras de uma maneira em geral. São por estes caminhos que as mulheres kaiowa e guarani seguem para um novo encontro com a antropologia, para que possam ser vistas e ouvidas, assim como outras já fizeram, mulheres de força e luta que possibilitaram e possibilitam outros olhares para a política, para a cosmologia, para a

organização social e, de maneira singular, para etnologia indígena. O caminho está e continua aberto. Seguindo os passos de Vianna (2001), a ideia foi a de enfatizar “*percursos*, não pontos de chegada” (IDEM, p.19).

O excesso de alteridade que comporta a mulher é recorrentemente controlado para os processos do cotidiano, a “fabricação do corpo” e da pessoa, operam para que a produção e reprodução da vida social sejam possíveis, fortalecendo o indivíduo e o coletivo contra as forças não humanas, humanas e a feitiçaria, acusação severa entre os Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul e marcador máximo de alteridade incontrolável, da jaguarização.

O xamanismo combate a feitiçaria, entretanto, esta também domina os rituais do xamanismo, mas não possui a destreza no manuseio do *ñe'ë porã*, tal qual *Pa'i Kuara e Aña*. Desta forma produz grande impacto na vida das pessoas, sendo justificativa de homicídios, comportamentos antissociais, mobilidade, separação de casais, vingança e de ruptura com o coletivo. O corpo é fabricado para seguir o exemplo dos divinos, transmitidos pelo xamanismo e em oposição à feitiçaria.

Porém, o domínio de algumas práticas das duas categorias encontra uma dualidade entre os Kaiowa e Guarani, sendo representadas pelo *pajevai*, feitiço que causa morte e dor, e o *pajeporã*, feitiço bonito relacionado ao encantamento sexual e afetivo entre humanos. Essas práticas, especialmente da última categoria, podem ser identificadas nos espaços do cotidiano das mulheres, como o conhecimento de ervas do mato que potencializam os sentimentos afetivos e contribuem para a concepção e parto de novos indivíduos. De todo modo, as mulheres estão presentes, por controlarem o fogo doméstico, na produção dos rituais de limpeza e fortalecimento do corpo, fisiológico e simbólico, da comensalidade às rezas/canto.

Na verificação destas práticas, as mulheres, casadas e solteiras, as assimilam aos espaços de socialidade, onde, fora do fogo doméstico, tornam-se alvos potenciais, tornam-se Outros. A verificação das acusações de feitiçaria relacionada ao futebol, à

produção de alianças, à ocupação de espaços de trabalho remunerado é recorrentemente circulada entre estas mulheres indígenas.

Estes espaços de socialidade denotam as atualizações que o sistema social kaiowa e guarani vem sofrendo em virtude das experiências com as sociedades envolventes, indígenas e não indígenas, e demonstram a habilidade destes indígenas em lidar com o Outro na ordem do cotidiano, vem possibilitando às mulheres a produção de outras estéticas, de outros rearranjos organizacionais, da ocupação de outros caminhos, femininos, opostos, equivalentes em poder e assimétricos em periculosidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Figura 45 III Aty Kuña em Sombrerito, Sete Quedas, MS



Figura 46 Xamã segurando a taquara



Figura 47 Inauguração de oga pysy



Figura 48 III Aty Kuña em Sombrerito

“ – Que os vossos sonhos se precisem, oh ladies e gentlemen! No jardim de inverno e alhures!” (Oswald de Andrade)

O pouco destaque dado às mulheres, percebido na etnologia indígena sul mato-grossense, assim como a percepção de outros desfechos cosmológicos nas narrativas circuladas entre as mulheres kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul, proporcionaram as primeiras reflexões deste trabalho e o objetivo de investigar, a partir da convivialidade nas parentelas, as relações das mulheres com humanos e não humanos que povoam o entorno, com a fabricação do corpo e a concepção da pessoa, com a alteridade – relações produzidas a partir da vida social, terrena e cósmica.

À ênfase na produção do cotidiano (OVERING, 1999) demonstrou-se eficiente em relação à justificativa da concentração na socialidade masculina nas etnografias sobre Kaiowa e Guarani em MS. Foi a participação neste cotidiano que permeia homens e mulheres, e estas, no protagonismo da comensalidade, da medicina tradicional, do controle do “fogo doméstico” (PEREIRA, 2004), que um movimento na organização social e na cosmologia pode ser visto sob a luz das teorias de gênero, flexionadas para a atualização e a percepção desta categoria (STRATHERN, 2006) entre os Kaiowa e Guarani.

Estes movimentos na organização social referem-se, de maneira geral, à atuação feminina nos espaços de decisão na parentela, proporcionados diante de sua inserção entre os espaços não indígenas de trabalho, de produção intelectual, de saúde pública, da escola, de trabalho remunerado e de luta indígena, como a luta pela demarcação das terras indígenas no MS, demonstrando a habilidade das mulheres nos trâmites do mundo indígena e não indígena. Com isso, a conjugalidade privilegiada entre os Kaiowa e Guarani é adiada em virtude destes movimentos, ocasionando a elevação do ser solteiro, pouco prestigiado entre estes coletivos, desde que com remuneração e generosidade para com a parentela, desencadeando novos caminhos na vida social destas mulheres.

No diálogo com estas mulheres evidenciei aspectos pouco conhecidos de sua presença no mundo, humano e não humano, em detrimento do homem kaiowa e guarani, magnificado, de certa maneira, nestes âmbitos por antropólogos, linguistas,

historiadores e indigenistas. Foi através de uma xamã da terra indígena *Yvykuarusu/Takuaraty* que percebi como o cotidiano das mulheres e homens indígenas estão imbricados com as práticas rituais e xamânicas, de como estas últimas, se diluem no cotidiano dos Kaiowa e Guarani.

Escolas de xamanismo, em que as mulheres são destacadas, foram registradas em outras etnografias sobre Kaiowa e Guarani, como em Vietta (2007) e Montardo (2002). Entretanto, a singularidade destas interlocutoras, nestas condições, proporciona outro olhar para a presença e atuação das mulheres nestes coletivos, entre estes, o de que o cotidiano de uma xamã é composto pelas práticas xamânicas, e o das mulheres não xamãs é vinculado às práticas rituais, orientadas pelo xamanismo, latente ou não.

Estes outros olhares são permitidos a partir dos dados etnográficos registrados nesta dissertação, à luz da teoria do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), e possibilitam outras interpretações para a etnologia kaiowa e guarani.

A teoria da alteridade visualizada em *Aña* e *Kuña* parte do pressuposto dos pares que compõem a cosmologia destes povos, *Ñanderuvusu* e *Ñandesy*, que têm a sua harmonia rompida com a intervenção de *Mba'ekuaa*, o desencadeador da vida social no Cosmo, pai dos gêmeos *Jasy* e *Pa'i Kuara*, heróis cosmológicos que se veem em desalinhamento diante da presença de *Aña*, o jaguarete, inimigo da humanidade. *Aña* desencadeia a vida social nos patamares terrenos, a partir do ciúme que sente de *Pa'i Kuara* face à produção do homem e, na tentativa de imitá-lo, produz a mulher, fundamentalmente portadora do excesso de alteridade que compõe *Aña*, como herança de *Mba'ekuaa*.

Na tentativa de produzir opostos, um produtor de sêmem e outro de receptor, para o esforço de garantia da reprodução para a vida social; equivalentes em importância para tal reprodução e simétricos, *Aña* possibilitou a existência de um “oposto equivalente assimétrico” (PEREIRA, 2004), com a intervenção do sopro de pertencimento de *Pa'i Kuara*, frente à alteridade impregnada em sua criação, o que marca a desigualdade ontológica na criação de homens e mulheres entre estes indígenas.

A alteridade absoluta não é bem vista entre os Kaiowa e Guarani, contudo, é na formação dos pares que a vida social é possibilitada, significando que, por mais radical que seja a alteridade que comporta a mulher, ela deve ser controlada e canalizada para que possa conviver em coletivo e possibilitar a reprodução da vida social. Esse controle

se dá, principalmente, nos momentos da vida social em que esta alteridade é acentuada, aqui interpretados como momentos de vulnerabilidade do corpo e da pessoa, ou como *tekoaku*, a partir dos dados de campo, das reflexões de Chamorro (1995) e Schaden (1998). Onde há mulher, há sexo, sangue e palavra a serem controlados.

Estes momentos são percebidos com preponderância na convivialidade feminina e na relação com o sangue, substância primordial entre os ameríndios. Entre os Kaiowa e Guarani, o excesso de sangue é causador de um comportamento *pochy*, ou de excessos, que deve ser controlado ou esfriado, produzindo um estado *tekoróy*. Um primeiro momento a se destacar do cenário feminino é o período em que ocorre a menarca, que exige práticas rituais relacionadas à reclusão, controle de dieta alimentar, restrições no convívio para além do “fogo doméstico” e aprendizados tradicionais, como o domínio da comensalidade kaiowa e guarani, dos artefatos de cultura material, da manutenção do “fogo doméstico” e da reza/canto, condições para o *aguyje*, a divinização ou maturação do ser humano.

Verter sangue pressupõe um resíduo de excesso de alteridade, predispostos nas fases lunares, sob a égide de *Jasy*. A alteridade desencadeada deste resíduo é potente o suficiente para colocar em perigo a sobrevivência do coletivo.

Um segundo momento é o período quando o sangue coagula no ventre, em consequência da intervenção masculina no corpo feminino para a produção de um novo indivíduo. Um terceiro está relacionado com o parto, quando o sangue puerperal entra em contato com o mundo terreno e cósmico. Um quarto momento decorre do crescimento do novo indivíduo, produzido com o excesso de alteridade materno e que deve ser controlado na infância, para não se tornar um adulto antissocial ou triste, características condenadas pelos coletivos por ser atribuída a *Aña*, o Outro, o inimigo real, um não indígena, um cunhado, um afim real que marca a diferença e o afastamento.

Todos estes momentos são considerados de vulnerabilidade, pois produzem odores que expõem a alteridade feminina a outros Outros, recorrentemente não humanos. Entre estes, houve um que nos demoramos no decorrer da composição desta dissertação. Trata-se do *Jasy Jatere*, ou Saci, filho de *Pa'i Kuara* e sobrinho de *Jasy*, um deus punido à eternidade terrena, diante de um comportamento *pochy* na primeira terra.

O desejo do *Jasy Jatere* pela convivialidade feminina é decorrente de sua produção. Assim como os pares míticos, a dualidade da alma guarani possibilita a percepção da sugestão de uma dupla concepção de *Ñandesy*, em que *Ñanderu* e *Pa'i Kuara* foram responsáveis pela produção da alma celeste, *ñe'ë*, enquanto *Mba'ekuaa* e *Jasy* foram os responsáveis pela *anguery*, a porção terrena da alma. *Ñe'ë* recebe o nome de *ayvu*, e as duas se traduzem por alma, palavra, em relação à importância da boa palavra para a manutenção da humanidade (CHAMORRO, 2008, SILVEIRA, 2011, PEREIRA, 2004), enquanto *anguery* encontra referências em Nimuendaju (1987) como *acygua*. Schaden (1998) traduz esta parcela da alma como *atysygua*, a mesma nomeação, que registra entre os Kaiowa e Guarani no início do século passado, para Saci, um ser que sugere se tratar de um fruto do contato, o que desconsidere a partir da ideia postulada por Schaden, a de aculturação, entretanto, não se nega a possibilidade da vivência com as sociedades não indígenas, como a brasileira e a paraguaia. Desta maneira, é possível verificar uma relação entre *Mba'ekuaa*, *Aña*, *Kuña* e *Jasy Jatere*.

Desta feita, *Jasy Jatere* depende das mulheres humanas para a sua reprodução e continuidade, então, exerce o jogo de alteridade na vida destas indígenas: ora as protege, tal qual um do grupo, ora as persegue, tal qual um estrangeiro ao grupo, um inimigo. A perseguição ocorre diante da imitação, do deboche, que homens e mulheres realizam contra o Saci, do sexo não consentido, engravidando as mulheres que o rejeitam durante o sono. Protege-as diante da reciprocidade, do/pelo cumprimento das regras da vida social e da/pela concessão ao sexo para a reprodução. É o deus que rege, dos cerros, o controle da alteridade feminina que, diante da não reclusão para a gestão desta alteridade, incide no cotidiano da vida das mulheres kaiowa e guarani. Outras substâncias, para além do sangue, exercem influência na vida social destes indígenas. As substâncias excretoras de *Jasy Jatere* contribuem para a produção de novos indivíduos, para a marcação de sexo e para o aviso da chegada de um novo ser, indivíduo no coletivo, e a totalidade da atuação deste novo ser é significativa na “fabricação do corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) que não é fixo e na concepção da pessoa entre estes indígenas.

As substâncias corpóreas possuem significados singulares entre os povos ameríndios. Pude evidenciar, nesta dissertação, que as substâncias relacionadas à cosmologia aqui exploradas remetem a um circuito de produção da concepção: enquanto verte o sangue,

o corpo se potencializa para a fertilidade, o que possibilita a gravidez, anunciada pelas fezes do *Jasy Jatere*. O sêmen, relacionado ao timbó e ao *Kurupi*, rompe o sangue feminino e gera o novo ser. O sangue permanece retido e consumido pelo novo indivíduo até o parto, e a alteridade é transmitida pelo sangue e pelo leite materno, radical e absoluta até que seja controlada.

O não controle da alteridade nos momentos rituais possibilita, para além da perseguição, gravidez indesejada e morte, além da metamorfose indígena, reconhecida como *ojepota*, um encantamento sexual que atinge as mulheres em grande proporção, em virtude da sua alteridade desmedida. A vida social é a balança do eterno equilíbrio, um processo não garantido, onde é preciso se misturar para perder, ou não, o controle sobre a gestão da alteridade.

Da alteridade controlável da mulher kaiowa e guarani à alteridade incontrolável presente na feitiçaria, *locus* primordial do Outro entre os Kaiowa e Guarani e frequente no cotidiano destes indígenas, materializável no plano das acusações e combatível pelo xamanismo, como se o primeiro pertencesse a *Mba'ekuaa* e o segundo a *Ñanderuvusu*. Um outro modo *haku* entre os Kaiowa seria a feitiçaria, em contrapartida de *m'boroy*, o esfriamento ocasionado pelo xamanismo.

Uma dualidade também na feitiçaria pode ser verificada. Trata-se do *pajevai*, o feitiço que visa a morte da parcela precívél do corpo, o feio, a tristeza e o sofrimento; e do *pajeporã*, que sugere o belo, a aproximação das pessoas e a alegria (PEREIRA, 2004, MACEDO, 2011). Foi possível perceber as manifestações destas feitiçarias nos processos do cotidiano, na socialidade dos Kaiowa e Guarani, como o uso de *pajevai* nos jogos de futebol, esporte de grande apreço entre estes indígenas, nas tramas de vingança ou de separação de casais, na justificativa para homicídios e mobilidade entre os territórios indígenas. Constata-se a feitiçaria como a mais grave acusação que possa existir entre estes indígenas.

O *pajeporã* foi percebido como, preponderantemente, os feitiços que envolvem amor, casamento e sexo. São receitados por xamãs e mulheres conhecedoras dos remédios do mato e utilizados em conjunto com *ñembo'e*, reza/canto, assim como muitas práticas do xamanismo, entretanto, desiguais na habilidade do trânsito entre o mundo humano e não humano. Este tipo de feitiço deve ser realizado em segredo. O

mistério, o remédio e a reza são percebidos como o conjunto desta prática ritual entre os Kaiowa e Guarani.

O matrimônio, apesar de adiado por vezes, como já referido acima, é uma condição de prestígio entre os Kaiowa e Guarani, reiterado nas práticas do cotidiano feminino: na produção da comensalidade, na criação de espaços lúdicos para interação de pessoas, na prática esportiva, na escola, nos acampamentos religiosos, na universidade, na produção do estético. A maquiagem, no rosto e nas unhas, como estético, é bastante comum no dia a dia das mulheres indígenas que percebem seus corpos diferentes, e garantem que são produzidos para – de certa forma o diálogo com – a exterioridade: “as pessoas ficam olhando”, disse-me certa vez uma interlocutora kaiowa. Trilham estas mulheres novos caminhos de atuação, entremeados com conhecimentos e fazeres na organização social kaiowa e guarani.

Assim, privilegiar interlocutoras mulheres significa possibilitar a investigação de outros aspectos da vida social, nos patamares terrenos e celestes. Considerar o viés de gênero nas etnografias produzidas em MS, falar de homens, mulheres e crianças, é relevante do ponto de vista etnográfico, apontando para a existência de outros mundos guarani. Os percursos apontados nesta dissertação ainda contam com muitas lacunas a serem aprofundadas sobre estes coletivos indígenas. Lacunas sobre a organização social, a cosmologia destes coletivos, as concepções de mito e rito nestes contextos etnográficos. Ainda é preciso aprofundar as pesquisas com mulheres indígenas, pois se mostram enquanto terreno fértil e pouco observado nas pesquisas em etnologia dos falantes de guarani. O cotidiano das mulheres sugere a complexidade da organização social, a produção e reprodução da vida social, bem como, a relação com as práticas rituais e com o universo cosmológico.

Deixar as formulações de “bem” e “mal” herdadas da intervenção cristã nestes coletivos e pensá-los enquanto “nós”/ore e os “outros”/pavë, possibilita, desta forma, evocar outras interpretações para os estudos sobre Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul, além de aproximar a produção etnológica sobre as Terras Baixas da América do Sul desta realidade. Aproximar, não no intuito de “amazonizar” os Guarani e Kaiowa ou “guaranizar” os Amazônicos, mas de dialogar com outros cenários que os dados etnográficos evocam e possibilitam. Mesmo temática de tantas investigações já

realizadas e em andamento, continuam os falantes de Guaraní, aos termos de Viveiros de Castro (1987), “[...] cheios de mistério, pela complexidade de sua cultura [...]”, mistérios que vão de *Aña* à *Kuña*, do terreno ao cósmico.

BIBLIOGRAFIA

ACÇOLINI, Grazielle. *Protestantismo à moda Terena*. Tese de Doutorado, Araraquara/SP: UNESP, 2004.

ALBERNAZ, Adriana Cristina Repelevickz de. *Antropologia, Histórias e Temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco'y (PR)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

ANDRADE, Oswald de. Serafim Ponte Grande. 9º ed., São Paulo: Globo, 2004.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai*. Rituais de Máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, 2008.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O Guru, O Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. LASK, Tomke (org). Rio de Janeiro: Contra Capa, cap. I, 2000.

BECKER, Simone. Honras & Estratégias: formas de ser mulher no bairro das Flores. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Curitiba: UFPR, 2002.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El Recuerdo de la Luna. Género, Sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Unidade de Pos Grados de Ciencias Sociales, 2005.

BENITES, Tônico. *A Escola na Ótica dos Avá Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, 2009.

BORDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguísticas*. São Paulo: EDUSP, 1998.

BRAND, Antonio Jacob. *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado em História, Porto Alegre: PUC/RS, 1997, 378p.

BUTLLER, Judith. *Problemas de gênero. Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CADOGAN, Léon. *Ayvu Rapyta*. Textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá. Apresentação Bartomeu Meliá. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1959.

CÂMARA CASCUDO, Luíz da. *Dicionário de Folclore Brasileiro*. 11 ed. São Paulo: Global Editora, 1999.

CARIAGA, Diógenes Egídio. As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue (1950-2010). Dissertação de Mestrado em História. Dourados, UFGD, 2012.

CARVALHO, Anderson Neves. *Praça de Nossa Senhora dos Prazeres e São Francisco de Paula – O maldito Iguatemi*. Trabalho de Conclusão de Curso em História. Amambai, MS: UEMS, 2006. 80 p.

CEIMAN, Centro de Estudos Indígenas “Miguel A. Ménendez”. *Terra Indígena*. Ano XVI, n° 84., Assis, SP: UNESP, 2001. 440 f.

CEIMAN, Centro de Estudos Indígenas “Miguel A. Ménendez”. In: *Terra Indígena*. Ano XV, n° 82. Assis/SP: UNESP, 2000. 235 f.

CAEIRO, Alberto. Aceita o Universo, In: *Poemas Inconjuntos*. Domínio Público, 2012.

CHAMORRO, Cândida G. A. *Terra Madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2008.

_____. *Kurusu Ñe'ëngatu: palavras que la história no podría olvidar*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos/Instituto Ecumênico de Posgrado/COMIN, 1995.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. Corumbiara/ Roraima: Ed. Tapé, 2007.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada – mitos e cantos sagrado Guarani*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. 1ª ed. Campinas: Papyrus Editora, 1990.

_____. *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

- _____. *Crônica dos Índios Guayaki*. Campinas: Editora 34, 1995.
- _____. O dever da Palavra. In: *Sociedade Contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: COSAC NAIIFY, 2003.
- CLIFFORD, James e MARCUS, George (Orgs.). *Retóricas de la Antropologia*. Barcelona: JUCAR UNIVERSIDAD, 1991.
- COLMAN, Rosa Sebastiana. *Território e Sustentabilidade: os Guarani e Kaiowá de Yvy Katu*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Local, UCDB/MS, Campo Grande, 2007, 133 p.
- CRESPE, Aline Castilho. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados – MS (1990 – 2009)*. Dissertação de mestrado em História. Dourados, UFGD, 2009.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. In: *Revista Mana*, v. 4, nº 1, Apr. 1998, Rio de Janeiro. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100001&lng=en&nrm=iso>. access on 02 July 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>.
- DELBONI, Claudia. MULHERES DA TERRA: História e memória das assentadas de Sumaré II no limiar do século XXI. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo, USP, 2008. 211p.
- DERNTL, Maria Fernanda. *A terra figurada: a cartografia na implantação de núcleos urbanos na capitania de São Paulo, 1765-1775*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 3º Simpósio Iberoamericano de História da Cartografia, Agendas para a História da Cartografia Iberoamericana, 2010.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva S. A, 1966.
- DOURADOSNEWS. *História maluca: idoso some e paraguaios acusam Jasy Japere*. 2009. Disponível em www.douradosnews.com.br. Acesso em julho de 2012.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

FARAGE, Nádía. Instruções para o Presente – os brancos em práticas retóricas Wapishana. In: *Pacificando o Branco*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. In: *Revista Mana*. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, 2008.

FONSECA, Claudia L. W. Quando cada caso NÃO é um caso. In: *Revista Brasileira de Educação*, nº 10, Jan/Fev/Mar/Abr, 1999. Disponível em http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE10/RBDE10_06_CLAUDIA_FONSECA.pdf, acesso em 17 de julho de 2012.

FOUCAULT, Michel. “Poder-corpo”. In: *A microfísica do poder*. 16ª edição. RJ: Graal, 2001.

FUNAI. Disponível em <http://mapas.funai.gov.br/>.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *Obras e vidas. O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.

GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. 2ª ed. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEILBORN, Maria Luiza. Gênero e Hierarquia. A costela de Adão Revisitada. In: *ESTUDOS FEMINISTAS*, 51, N. 1/1993. p.50-82.

HUGH-JONES, Christine - [1979]. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in the Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

JEKUPÉ, Olívio. *O saci verdadeiro*. Londrina: Editora UEL, 2000.

JOÃO, Izaque. *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFGD, 2011.

LANGDON, E. Jean Matteson. Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: *Xamanismo no Brasil*. Novas perspectivas. (org.). Florianópolis/SC: Ed. da UFSC, p. 9-29, 1996.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP/ ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LEACH, Edmund. *Genesis as myth and other essays*. London: Cape Editions, 1971.

LEA, Vanessa. Gênero Feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. Cadernos Pagu, UNICAMP, 1994.

LECZNIESKI, Lisiane K. *Estranhos Laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu*. Tese de Doutorado em Antropologia/. Florianópolis: UFSC, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia (publicado originalmente em 1949). In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2ª ed., pp. 193-?, 1985,

_____. *Problemas do Mundo Moderno*. São Paulo: Cosac Nayf, 2011.

_____. *Suplício do Papai Noel*. São Paulo: Cosac Nayf, 2010.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. In: *Revista Mana*. v. 2, nº 2, Oct. 1996. Rio de Janeiro: Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002&lng=en&nrm=iso. access on 01 July 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>.

MACEDO, Valéria. *Jepota e aguyje entre os Guarani*. O desejo da carne e da palavra. 35º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. Caxambu, MG, 2011.

_____. Vetores *porã* e *vai* na cosmopolítica Guarani. *Tellus*, ano 11, n. 21, p. 25-52, Campo Grande, MS, jul./dez. 2011.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril, 1978 [1922].

_____. *Sexo & repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1973.

- MCCALLUM, Cecília. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. In: *Revista de Estudos Feministas*. Vol. 7 (pp 157-175), IFCS/UFRJ e CFH/UFSC, 1999
- MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Los Pãi-Tavyterã- Etnografía Guarani del Paraguay contemporáneo*. Asunción: Centro de Estudios Antropologicos/ Universidad Católica “N. S. de la Asunción”, 1995.
- MELLO, Flávia Cristina de. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC, 2006. 298 p.
- MELO, Clarice Rocha de. *Corpos que falam em silêncio - Escola, Corpo e Tempo entre os Guarani*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis/SC: UFSC, 2008. 146 p.
- MENDES JUNIOR, Rafael Fernandes. *Os animais são muito mais do que algo somente bom para comer*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2009.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do M'baraká: música e xamanismo guarani*. Tese de doutorado em Antropologia. São Paulo: USP, 2002. 276 p.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Tesoro de la Lengua Guaraní*. 1ª ed. Apresentação de Bartomeu Melià. Assunção, Paraguai: CEPAG, 2011.
- MOURA, Noêmia Pereira Moura. *O Processo de Terenização do Cristianismo na Terra Indígena Taunay/Ipegue no século XX*. Tese de Doutorado em Antropologia. Campinas: UNICAMP/SP, 2009.
- MURA, Fábio. *À procura do “bom viver”*: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. 504 f.
- MARCHI, Maria das Dores C. V., SERAGUZA, Lauriene. *Narrativas Oraís e Pluralidades de Gêneros: o imaginário douradense por relatos de indígenas*. Relatório de Iniciação Científica. Dourados: Faculdade de Comunicação Artes e Letras/UFOD, 2007.

OLIVEIRA, Maria Aparecida Mendes. *Práticas vivenciadas na constituição de um curso de licenciatura indígena em matemática para as comunidades indígenas Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande, UFMS, 2009. 133p.

OVERING, Joanna. Elogio do Cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. In: *Revista MANA* 5(1), p. 81-107, 1999.

_____. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. In: *Rev. Antropol.*, vol.49, no.1. São Paulo: Jan./June 2006.

PEREIRA, Levi Marques. A criança kaiowá no seio da família: uma abordagem preliminar das relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social. In: *Educação Infantil: historia e gestão educacional*. OLIVEIRA, Lindomar C.V., SARAT, Magda (org). Dourados/MS: Editora UFGD, 2010, 77-101p.

_____. *A Criança Kaiowa, o Fogo Doméstico e o Mundo dos Parentes: espaços de sociabilidade infantil*. 32º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, MG.

_____. A importância da Mulher Kaiowa. *Entrevista*. IHUONLINE, 2011. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3810&secao=359 . Acesso em maio de 2012.

_____. A socialidade da Família Kaiowa: relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social. In: *Temáticas*. Revista dos pós-graduandos em Ciências Sociais IFCH. Ano 16, número 31/32. Campinas: UNICAMP, 2008.

_____. *Gênero e Geração na Produção da Socialidade Kaiowá: uma abordagem do microcosmo da vida social*. Relatório de pesquisa desenvolvida como parte do estágio de Pós-doutoramento. Campinas: Departamento de Antropologia da UNICAMP, 2009b. 105p. Mimeo.

_____. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo/SP: USP, 2004a, 403p.

_____. O Pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos. In: *Transformando os Deuses*. Volume II. Igrejas

evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. WRIGHT, Robin (org). Campinas: Editora Unicamp, 2004b. p. 267-302.

PEREIRA, Levi M. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas/SP: UNICAMP, 1999. 251p.

PISSOLATO, Elizabeth. *A Duração da Pessoa – mobilidade, parentesco e xamanismo M'bya (Guarani)*. São Paulo: Editora Unesp/ISA, Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

_____. . Gênero, casamento e trocas com brancos. In: Angela Sacchi; Marcia Gramkow. (Org.). *Gênero em Povos Indígenas*. 1ed. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio, 2012, v. 1, p. 33-52.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. *Elementos para uma teoria política Kaiowa e Guarani*. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP, 2012. 375 p.

PRATES, Maria Paula. *Dualidade, Pessoa e Transformação - relações sóciocosmológicas m'bya no contexto de três aldeias RS/Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. UFRG, Porto Alegre, 2009.

ROSSATO, Veronice Lovato. *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: Será o 'letrão' ainda um dos nossos?*. Dissertação de Mestrado em Educação. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2002. 169p.

SANTOS, Maria Perpétuo do Socorro dos. *O Forte do Iguatemi: Atalaia do Império Colonial e Trincheira da Memória dos Índios Kaiowa da Paraguassu*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas/SP: UNICAMP, 2002. 159 p.

SCHADEN, Egon. *A Mitologia Heróica das Tribos Indígenas do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1989.

_____. *Aspectos fundamentales de la Cultura Guaraní*. Assunción/Py: Universidad Católica, 1998.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Realidade*. v.16, n.2. Porto Alegre, 1990. (pp.71 a 99).

SEEGER, A., VIVEIROS de CASTRO, E. e DA MATTA. A Fabricação dos corpos nas sociedades indígenas no Brasil. In: *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, Rio de Janeiro: Nova Série, 1979.

SILVEIRA, Nádia Heusi. Mitã kambyryru jere – notas sobre uma doença de infância entre os Kaiowá e Guarani. In: *Tellus*, ano 9, n. 16, p. 209-214, jan./jun. 2009, Campo Grande/MS: Edit. da UCDB.

_____. *Imagens de Abundância e Escassez: comida guarani e transformacoes na contemporaneidade*. Tese de doutorado, Florianópolis: UFSC, 2011, 279p.

SILVESTRE, Célia Foster. *Entretempos: Experiência de Vida entre os Kaiowa e Guarani a partir de seus Jovens*. Tese de Doutorado. Araraquara: UNESP, 2011.

STRATHERN, Marilyn. Necessidade de pais, necessidade de mães. In: *Estudos Feministas*. Ano 3, nº 2, p.303-329, 1995.

_____. *O Gênero da Dádiva*. 1ª Ed., Apresentação de Adriana Piscitelli. Tradução de André Villa Lobos. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2006.

TAUSSIG, Michael T. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na américa do sul*. Editora UNESP, 2010.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem - *Relatório de Identificação das terras do Yvykuarusu/Takuaraty*. Sobre a questão da terra, território, aldeia e comunidade entre os Guarani-Kaiowa do MS e Paraguai. Brasília: FUNAI, 1984. 60p. Mimeo.

VANDER VELDEN, Felipe. *Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica*. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP, 2004. 286 p.

_____. *Inquietas companhias Sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Tese de Doutorado. Capinas: PPGAS/UNICAMP, 2010: 311p.

VIANNA, Fernando Fedola de Luiz Brito. A bola, os "brancos" e as toras: futebol para índios xavantes. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo: USP, 2001: 459p.

VIETTA, Katya. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 de exploração e povoamento não indígena da faixa entre Brasil e Paraguai*. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP, 2007. 512 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Apresentação. IN: NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. 1ª. Ed. Apresentação de Eduardo Batalha Viveiros de Castro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

_____. O Nativo Relativo. In: *Revista Mana*, 8(1), p. 113-148, 2002.

_____. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. In: *Revista Mana*. 2 (2), p. 115-144. 1996b.

ZALUAR, Alba. Teoria e Prática do Trabalho de Campo: alguns problemas. In: *A aventura antropológica. Teoria e Prática*. DURHAN, E. (et. al), CARDOSO, R. C. L. (org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.107-126, 1986.

Sites consultados:

IBGE. <http://indigenas.ibge.gov.br/> Acesso em 2013.

NEPPI. <http://www.neppi.org/> Acesso em 2013.

ISA. <http://www.socioambiental.org/> Acesso em 2013.

SESAI. http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/area.cfm?id_area=1768 Acesso em 2013.

FUNAI. <http://www.funai.gov.br/> Acesso em 2013.

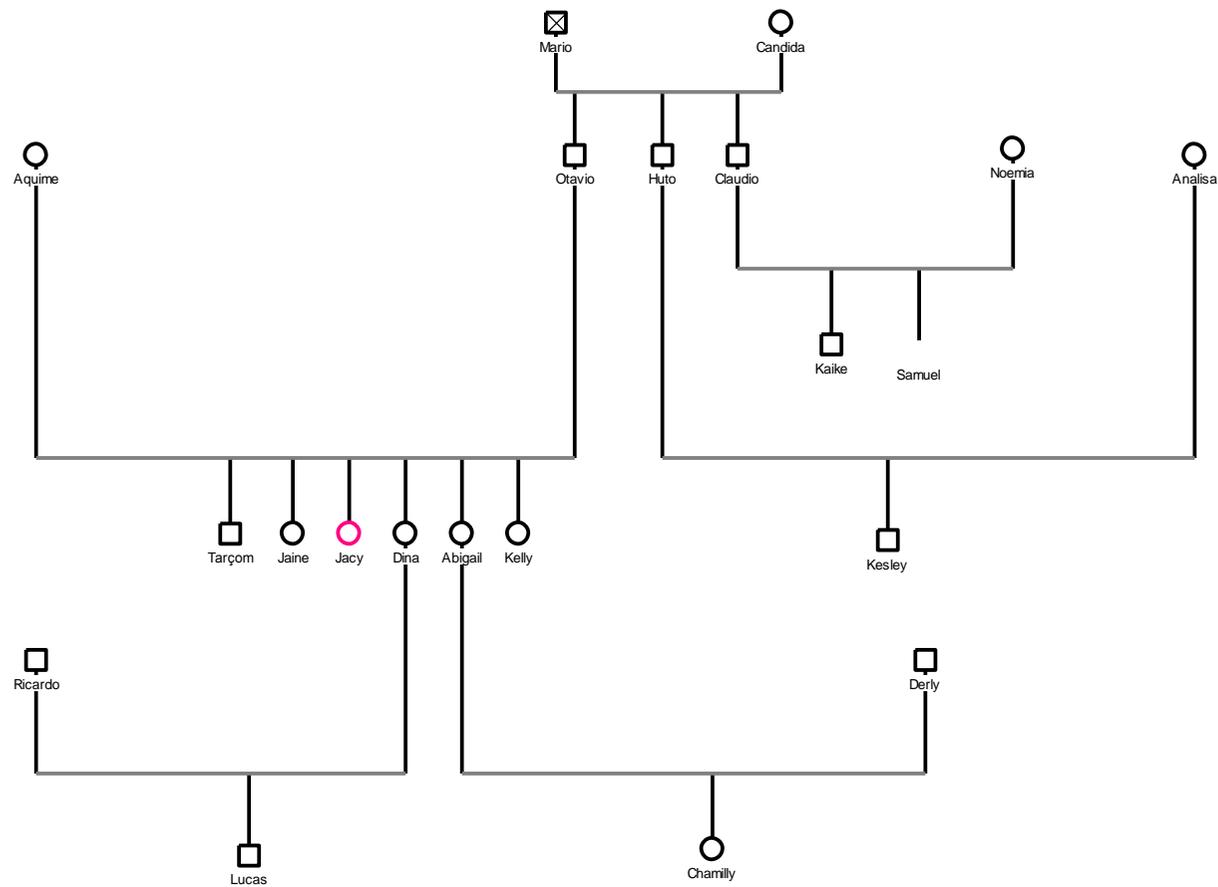
Outras Fontes:

AGRADO, In: ALMODOVAR, Pedro. *Tudo sobre a minha mãe*. Espanha, 1999. Filme.

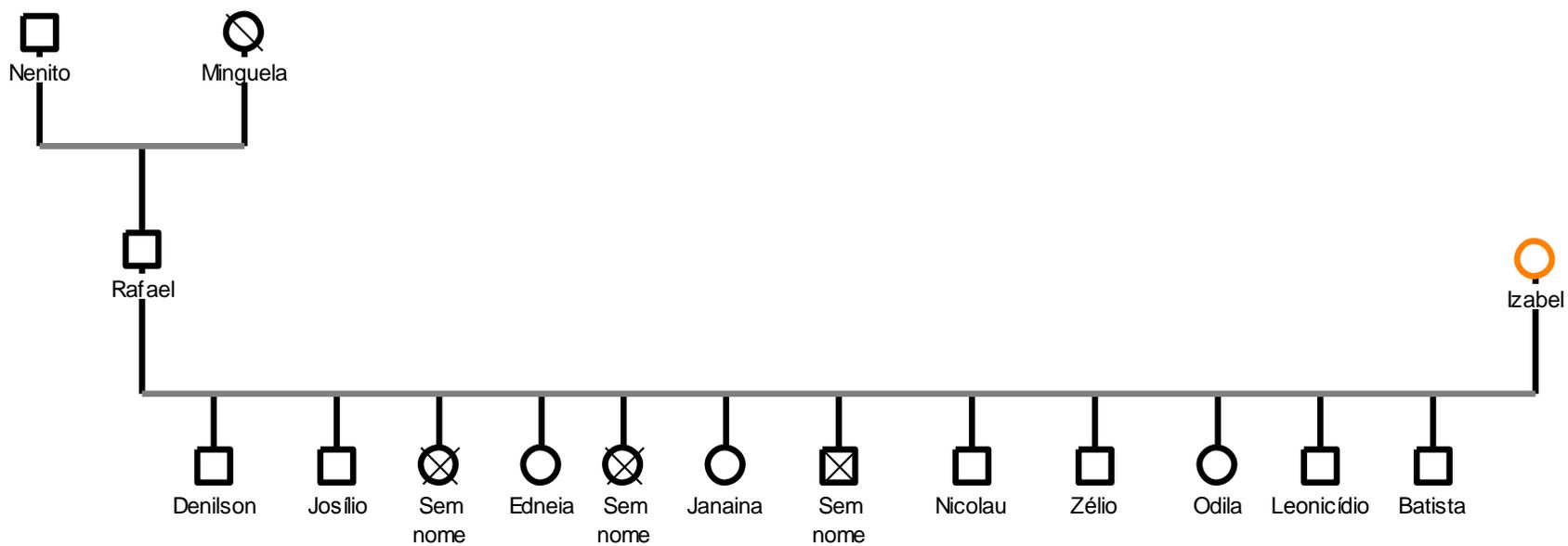
ANEXOS

ANEXO 1

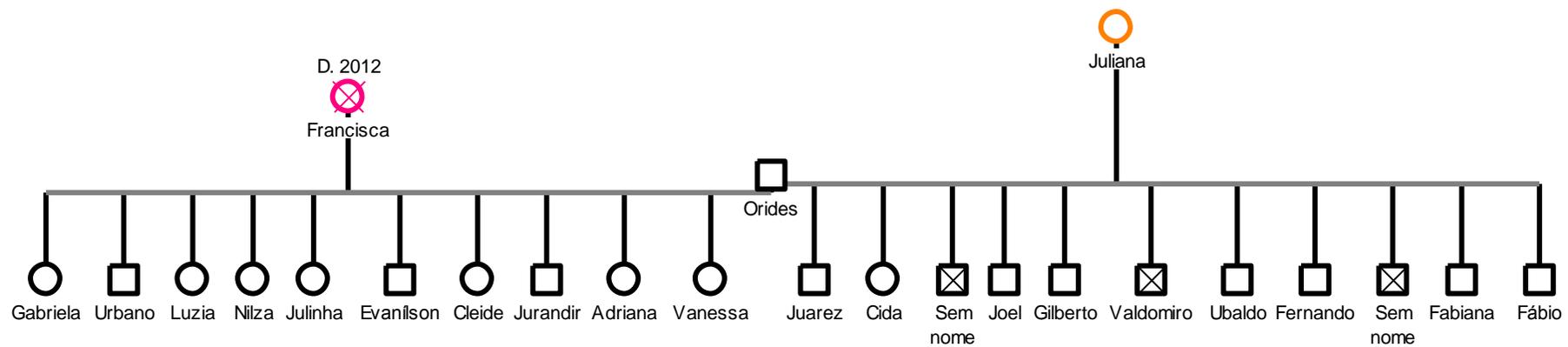
a) JACY – NÚCLEO DOMÉSTICO GUARANI



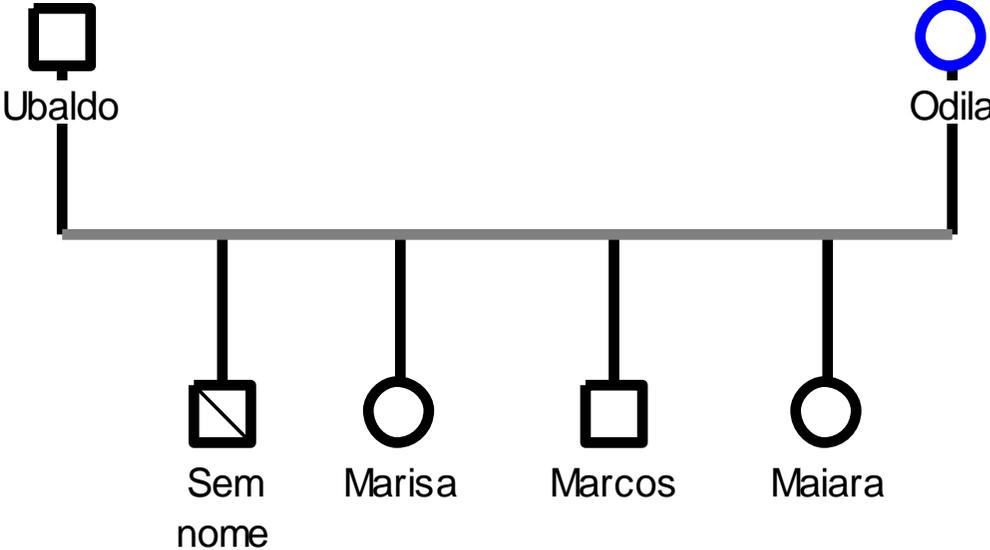
b) IZABEL – NÚCLEO DOMÉSTICO KAIOWA



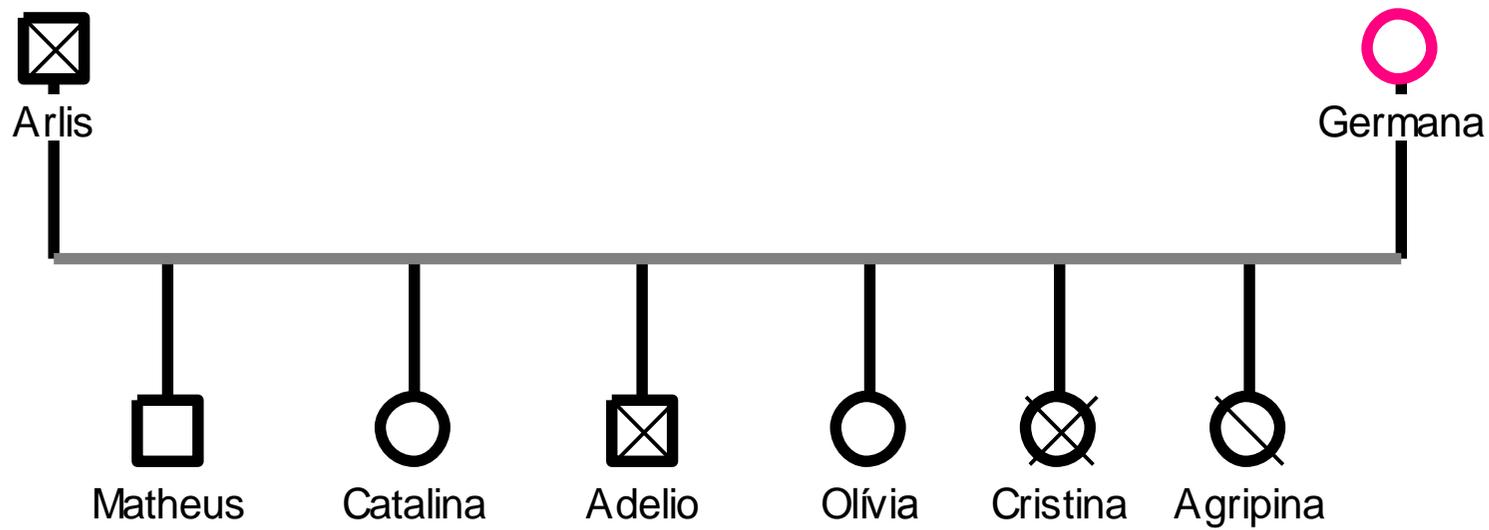
c) JULIANA E FRANCISCA - NÚCLEO DOMÉSTICO KAIOWA



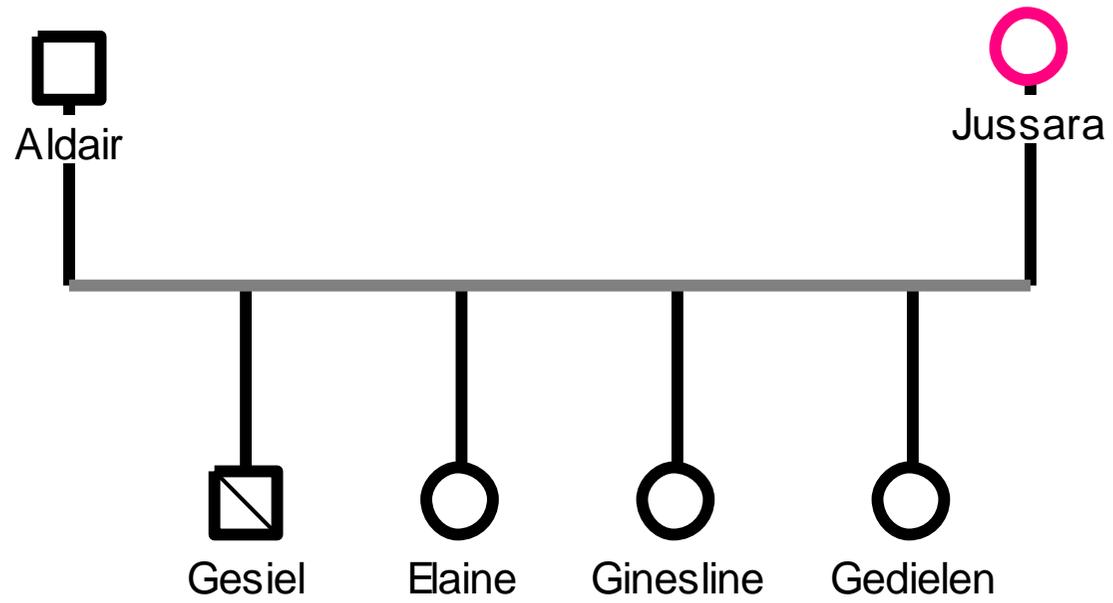
d) ODÍLA - NÚCLEO DOMÉSTICO KAIOWA



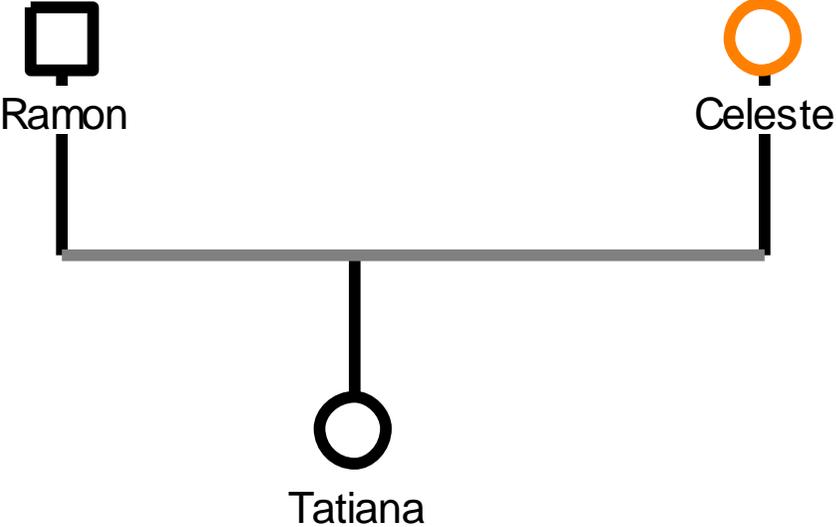
e) GERMANA – NÚCLEO DOMÉSTICO KAIOWA



f) JUSSARA – NÚCLEO DOMÉSTICO KAIOWA



g) CELESTE – NÚCLEO FAMILIAR KAIOWA



ANEXO 2

11/02/13

Ex-capitão executa mulher por causa de "feitiçaria" - Conesul News - Notícias de todo Mato Grosso do Sul



Namoro Depois Dos 50

www.be2.com.br

Um relacionamento sério te espera. be2: encontre o amor da sua vida



27/07/2012 13h50

Ex-capitão executa mulher por causa de "feitiçaria"

A Gazetanews



O ex-capitão da Aldeia Paraguaçu, situada na Rodovia MS-295, trecho que liga Paranhos a MS-156, a cerca de 34 quilômetros da [cidade](#), em Paranhos, Milton Lopes, de 34 anos, foi preso em flagrante na manhã dessa quinta-feira (26) acusado de executar uma mulher indígena de 43 anos, por causa de "feitiçaria".

De acordo com a Polícia Civil de Paranhos, que atua no caso, o crime, que chocou e gerou revolta na comunidade indígena, aconteceu na noite dessa quarta-feira (25).

A vítima, Ângela Duarte, estava em sua casa quando Milton, acompanhado de outros três indígenas, teria chegado à residência e chamado a mulher pelo nome.

Quando a vítima, que era portadora de deficiência física, abriu a porta para atender, teria sido surpreendida por um tiro no braço.

Mesmo ferida a mulher teria conseguido trancar a porta, mas os acusados teriam a arrombado, adentrado na casa, pegado a vítima e a arrastado até uma [estrada](#) próxima da residência e à executado com mais dois tiros e golpes de faca.

A prisão

Após tomar conhecimento do crime que teria provocado grande repercussão e revolta dentro da comunidade indígena, investigadores da Delegacia de Polícia Civil de Paranhos, com apoio de policiais civis de Sete Quedas e da Força [Nacional](#) de Segurança passaram a atuar no caso.

Em vistoria na residência do ex-capitão, que até então estava foragido, os policiais encontraram um facão com resquício de sangue, supostamente da vítima e embaixo de uma árvore próximo a residência, a polícia encontrou cobertores e lençóis, supostamente usados pelos acusados para passar a noite e uma espingarda calibre 22 e três cartuchos do mesmo calibre, todos intactos.

O trabalho de busca continuou e no final da manhã dessa quinta-feira os policiais localizaram o ex-capitão na casa de seu sogro.

De acordo com a polícia, ao ser abordado, Milton Lopes, que estava com as roupas sujas, inclusive com respingos de sangue, teria negado o crime e inventado duas versões.

A primeira foi que na noite do crime estava na Aldeia Limão Verde em Amambai e havia acabado de chegar na Aldeia Paraguaçu. Logo em seguida teria apresentado outra versão, dizendo que estava pescando durante a noite e havia acabado de chegar da pescaria.

Ao notar que suas versões não convenciam, o ex-capitão, que segundo a polícia já tem várias [passagens](#) pela Delegacia de Paranhos, continuou negando a autoria do crime e disse que quem executou Ângela Duarte foi seu genro, Edivaldo Benites, que está foragido.

Milton queria vingar filho, diz polícia

De acordo com a Polícia Civil, Milton, seu genro, Edivaldo Benites e outros dois indígenas, um identificado como sendo Obaldo Lopes e um terceiro que ainda não teria sido identificado, teriam executado a mulher para vingar a morte do filho do ex-capitão, um adolescente de 17 anos, que teria se suicidado dias atrás na reserva indígena.

Segundo a polícia, Milton Lopes acusava Ângela Duarte de ter feito um feitiço para que seu filho tirasse a própria vida.

Depois de preso o ex-capitão foi encaminhado para a Delegacia de Polícia Civil de Paranhos onde foi autuado em flagrante pelo crime de homicídio doloso, posteriormente encaminhado para a cadeia pública de Sete Quedas, sede da Comarca, onde permanece preso à disposição da Justiça.

ANEXO 3

11/02/13

História maluca: idoso some e paraguaios acusam 'Jasy Japere' - Dourados News - Notícias de Dourados - MS.

Geral - 16/01/2009

História maluca: idoso some e paraguaios acusam 'Jasy Japere'

Da Redação com jornal paraguaio

O estranho desaparecimento de um [idoso](#) de 75 anos no Paraguai, de nome Toribio Silvera, na [cidade](#) de Eugene A. Garay, Estado de Guairá no Paraguai está mexendo com o imaginário da população local. Segundo eles, o idoso foi raptado pelo "Jasy Jatere", um personagem folclórico paraguaio que lembra um gênio ou o cupido, por ser, pequeno, andar nu, ser loiro ou com cabelo castanho dourado e ondulado, transportando um cetro mágico e uma flauta que usa para encantar suas vítimas. Ele vive, segundo lendas, na floresta e aparece durante a época da colheita do milho e da mandioca. O ser encantado raptaria crianças e as deixaria em cativeiro, as liberando depois já com problemas mentais irrecuperáveis. A fé no ser é tanta, que há famílias que deixam fumo e pinga em troncos no meio da mata para que o "Jasy Japere" não as incomode. Seria este ser quem teria levado o idoso. E os moradores já acusam o Jasy de reincidência, uma vez que em 26 de agosto de 2005, Rosita Nenita Salvatierra, também desapareceu da localidade, sendo encontrada morta em 5 setembro, violada e no meio da mata. O pai dela, José Salvatierra no dia do funeral dizia a todos que quem fizera aquilo com a filha dele era o ser mitológico. Argumentos No caso, de Toribio, ele desapareceu no último dia 12 de janeiro, de acordo com o relatório policial feito por um vizinho chamado Joseph Bogado. Segundo o vizinho, o senhor tinha ido buscar lenha em uma floresta perto de sua casa e não mais voltou. Ele contou ainda que dias antes Toribio disse na comunidade que estava tendo visões em que não sabia dizer se era sonho ou verdade, mas que estava em um lugar estranho, desconhecido, muito bonito, com pessoas vestidas totalmente de branco e que falavam em um outro idioma não humano. Policiais não acreditam A polícia não acredita na versão dos colonos e registrou o fato como somente mais uma pessoa desaparecida, e continua com as buscas, já que pela [idade](#) o idoso não pode estar muito longe. Para ver a lenda paraguaia do Jasy Japere, clique [aqui](#).

ANEXO 4

Jasy Yateré

Yacy Yateré (fragmento de luna) es el cupido guaraní y portador de la fecundidad, es también un antiguo y muy difundido mito popular guaraní.

En la mitología guaraní, Yacy Yateré es el genio de la siesta, un Cupido o Eros travieso. Es un niño hermoso, pequeño, desnudo, rubio, de cabellos dorados y ondulados, portador de una vara de oro, a modo de varita mágica, fuente de su poder mágico de atracción que nunca abandona y con un silbido característico, rítmico, que imita el canto de un pájaro que vive en el bosque. Yacy Yateré anda suelto durante la siesta especialmente en la época del avatiký (choclo de maíz tierno) que disfruta comer.

Yacy Yateré atrae a los niños con su silbido tocándolos con su bastón, los rapta y los lleva al bosque donde los tiene durante algún tiempo, los alimenta con miel silvestre y frutas, juega con ellos y al fin los suelta o los deja enredados en el ysyppó (liana), pero los niños ya se han vuelto tontos o idiotas, mudos o sordomudos, se recuperan después de cierto tiempo. Se dice que cuando Yacy Yateré, como muestra de afecto besa al chico en la boca, es cuando se vuelve tonto y mudo, y entonces lo abandona.

Las madres suelen amedrentar a los niños con el Yacy Yateré para no escapar de casa durante la siesta, andar por el bosque o por las chacras y hacer diabluras.

Cuando Yacy Yateré pierde su bastoncito se vuelve inofensivo, porque pierde su poder mágico. Se cree también que una manera de apoderarse del símbolo de su poder, es embriagándolo, pues le gusta muchísimo beber agua ardiente.

Autorizo, por qualquer meio de reprografia e para fins de pesquisa acadêmica, a reprodução parcial ou integral deste trabalho desde que respeitada a lei de direitos autorais em vigor, indicando que se trata de uma citação cuja fonte será devidamente creditada e o objetivo da reprodução não tenha fins lucrativos.

Dourados, 22 de agosto de 2013.

Lauriene Seraguza